3.

Untersuchungen
über
Kants Kritik
der
practischen Vernunft,

von

M. G. U. Brastberger,
Diaconus zu Heidenheim im Wirtembergischen.

Tübingen, 1792.
in der J. G. Cottaischen Buchhandlung.

4.

Vorrede.

Es sind nun bald zwey Jahre, daß meine Untersuchungen über die Kritik der reinen Vernunft zum Vorschein gekommen sind. Ich gestehe es, daß ich diesen Schritt nicht ohne eine gewisse Aengstlichkeit gethan habe. Es war mein erster öffentlicher Versuch in diesem Felde, und niemand wird es wohl läugnen, daß er eine Materie betraf, in der man sich nur gar zu leicht verirren kann. Daher war ich dann auch äusserst aufmerksam auf alle Urtheile und Bemerkungen, die mir etwa zu meiner Belehrung oder Zurechtweisung öffentlich oder in der Stille mitgetheilt werden würden. Dieß ist nun zum Theil geschehen, und man hat mich schon zu wiederholten malen versichert, daß ich wenigstens nicht verdiene, geradezu abgewiesen zu werden. Selbst die Litteratur-Zeitung gibt mir das Zeugniß, daß ich die Kritik wohl studirt, und gewiß nicht mißverstanden habe, und ich glaube nicht, daß dieses

nur etwas geringes seye. Sollte ich also nicht einigermaßen berechtigt seyn, meine Arbeiten in diesem Felde fortzusetzen, und nun auch meine Untersuchungen über die Kritik der practischen Vernunft dem Publikum zur Beurtheilung vorzulegen? Beyde Abhandlungen haben den innigsten Zusammenhang mit einander, und gehören schlechterdings zusammen, daher wird man sich auch nicht wundern, wenn man sieht, daß ich in beyden einerley Methode beobachtet habe, und zulezt auf einerley Resultate gekommen bin. Die Kritik der reinen Vernunft spricht ihr in ihrem theoretischen Gebrauche alle objective Realität ab, und ich glaube, sie hat Recht, nur meine ich, wir verliehren dadurch für unsere Ueberzeugung nichts: die Kritik der practischen Vernunft spricht ihr in ihrem reinen practischen Gebrauche wahre, obgleich nur practische, objective Realität zu, und ich glaube, sie hat wieder Recht, nur meine ich, wir gewinnen dadurch für unsere Ueberzeugung nichts. Habe ich nun in dem erstern Falle nicht unrecht, so werde ich wohl in dem andern es auch nicht haben, nur mit dem Unterschied, daß durch die Verbindung der zweyten Untersuchung mit der erstern die Beurtheilung des Ganzen überhaupt um vieles leichter und sicherer werden muß. Was übrigens den Ton dieser Schrift betrift, so sollte es mir leid thun, wenn man ihn abermal zu kühn oder zu derb finden sollte. Wenigstens habe

ich

ich mir alle Mühe gegeben, immer so zu sprechen, wie es der Achtung gemäß ist, die ich einem Kant schuldig bin, und die ich gewiß auch gegen ihn empfinde. Sollten sich aber dennoch einige Ausdrücke oder Stellen finden, die wenigstens von einigen noch der Unbescheidenheit beschuldigt werden möchten, so versichere ich hiemit öffentlich und feyerlich, daß ich sie gewiß unterdrükt oder abgeändert hätte, wenn ich es beym Durchlesen derselben eben so bemerkt oder gefühlt hätte, wie sie. Ich habe diese Erklärung schon einmal in einer andern kleinen Abhandlung ganz freywillig von mir gegeben, weil ich aber noch nicht weiß, ob dieser Aufsaz jemals zum Vorschein kommen wird, so wiederhole ich sie hier noch einmal, und bitte recht sehr, daß man an ihrer Wahrheit und Aufrichtigkeit auch nicht einen Augenblik zweifle, denn ich kann wohl sagen, daß auch mir nichts so wohlgefällt, als Mäßigung und Gerechtigkeit. Hiemit könnte ich denn diese Vorrede beschliessen, und das weitere den Lesern überlassen, wenn ich es nicht für schiklich hielte, gerade hier noch einiges hinzuzusetzen, worzu mir die erst kürzlich in der Litteratur-Zeitung erschienene Recension meiner ersten Untersuchungen Anlaß gibt, und wovon ich glaube, daß es vielleicht auch zur Beurtheilung der gegenwärtigen Bemerkungen nicht undienlich seyn möchte; ich muß mir also schon noch auf einige Augenblicke die Geduld meiner Leser ausbitten.

Die Recension selber kommt in dem gegenwärtigen Jahrgang dieser Zeitung Nro. 222. vor, und ist im Ganzen so beschaffen, daß ich keine Ursache habe, mit dem mir unbekannten Verfasser derselben unzufrieden zu seyn, daher soll mich dann auch bey den Bemerkungen, die ich jezt darüber machen werde, gewiß nicht eine eigensinnige Rechthaberei, sondern Liebe zur Wahrheit allein leiten. Was zu meinem Lobe gesagt ist, oder doch so ausgelegt werden kann, das übergehe ich, und berühre nur das, was zur weitern Aufklärung einer so dunkeln und verwickelten Materie etwas beytragen mag, dahin aber gehört wohl das, was in einer Schrift getadelt wird, immer eher, als was man lobt.

Das erste nun, was dem Herrn R. mißfällt, ist der Ton mancher Stellen in meinem Buche, der ihm oft viel zu derb, und der Verehruag, die ein Mann wie K. mit Recht von mir fordern kann, gar nicht gemäß zu seyn scheint. Allein hierüber habe ich mich jezt schon erklärt, und ich glaube so, daß nicht nur der Herr R. sondern auch K. selber mit mir zufrieden seyn wird. Ich nehme alles, was nur immer von der Art seyn möchte, öffentlich und feyerlich zurük, und bezeuge noch einmal, daß es wenigstens meine Absicht gewiß nicht war, auf irgend eine Art einen Mangel der Achtung gegen einen so ganz achtungswürdigen Gelehrten blicken

zu

zu lassen. Indessen glaube ich doch, daß ich wenigstens zu meiner Entschuldigung immer noch manches sagen könnte. Der Herr R. setze sich nur einmal völlig in meine Lage, er stelle sich vor, in der Kritik eben die Resultate gefunden zu haben, die ich gefunden zu haben mir vorstelle, und vergleiche nun damit die ganze Einkleidung und Sprache der Kritik, den Ton, in welchem K. selber bisweilen spricht, und noch mehr den Ton und die Art, womit man bisher sein System oft gegen die angesehensten Männer geltend zu machen gesucht hat, so wird es ihn wohl nicht mehr so sehr befremden, wenn er bemerkt, daß auch mir bisweilen ein etwas lebhafter Ausdruk entwischt ist, er wird sichs erklären können, ohne mich in den Verdacht zu ziehen, als ob ich etwa mit Vorsaz an irgend einem schimpfenden Geschrey hätte Antheil nehmen wollen. Für die reine Vernunft ist dieß freylich keine Rechtfertigung, aber doch wohl eine Entschuldigung für ein sinnlich-bedingtes Subject. Hierüber also, denke ich, kämen wir leicht mit einander überein, wir gehen daher weiter.

„Man würde, fährt nun der Herr R. fort, „man würde mir Unrecht thun, wenn man sagte, „ich hätte die Kritik mißverstanden, aber verkannt „habe ich sie." Ich gestehe es, wenn ich nicht fürchtete, man möchte mir abermal ein Nagen am Buch-

staben vorwerfen, so hätte ich Lust, schon gegen diese Behauptung an sich einige Einwendungen zu machen. Mit Vorsaz und gegen mein besser Wissen und Gewissen habe ich doch wohl den Endzwek der Kritik nicht verkannt, wenn ich ihn aber unwissend und unvorsezlich verkannt, d. i. ihn mir wirklich anders, als er an sich ist, vorgestellt habe, so ist dieß wohl kein geringes Mißverständniß der Kritik selber. Doch wir wollen sehen! K. behauptet nicht, sagt der Herr R., daß wir der Indication unserer Erkenntniß nicht trauen dürfen, oder daß sie falsch und unzuverläßig seye, ich hingegen, (dieß mußte der Hr. R. hinzudenken, wenn die Kritik hierin von mir verkannt werden solle) stelle mir vor, er behaupte dieses. Je nun, was behauptet er denn also wirklich? Mehr nicht, antwortet der Hr. R., als daß wir es bey jener Indication müssen bewenden lassen, indem wir uns mit einer Erkenntniß, (freylich nicht Idee,) die über die Erfahrung hinausgehen soll, allezeit nur täuschen. Sollten denn aber wohl diese beede Säze: die Indication unserer Erkenntniß ist falsch oder unzuverläßig, wir können ihr als solcher nicht folgen; und: wir müssen es bey dieser Indication schlechterdings bewenden lassen, weil eine Erkenntniß über die Erfahrung hinaus stets täuschend ist — ich sage, sollten wohl diese beede Säze, wenn sie irgend eine merkwürdige Bedeutung haben, so sehr verschieden von einander

ander seyn? Die Indication unserer Erkenntniß ist falsch oder unzuverlässig, wenigstens kann man ihr als solcher mit Zuversicht nicht folgen oder trauen, das verstehe ich, wie ich es in meinen Untersuchungen oft und deutlich genug bestimmt habe, so: wir müssen zwar, um wirklich etwas vorzustellen, ein Ding an sich voraussetzen, weil wir es, um es als etwas wirkliches vorzustellen, als ein Ding an sich ansehen müssen, aber deßwegen haben wir nun doch keinen Grund, positiv zu sagen, daß das, was wir voraussetzen, nähmlich ein Ding an sich, ausser unserm Denken und Voraussetzen wirklich an sich da seye; denn durch eine Anschauung kann diese Voraussetzung nicht realisirt werden, und ohne eine mögliche Anschauung ist es ein leeres obgleich nothwendiges Denken, eine blosse Voraussetzung ohne mögliche Verification oder Realität, wir können also blos sagen, daß wir ein Ding an sich denken und voraussetzen müssen, aber wir können nicht sagen, daß es ausser diesem Denken und Voraussetzen wirklich auch an sich da seye; das heißt meines Erachtens, wir müssen es bey dieser Indication unserer Erkenntniß schlechterdings bewenden lassen. Ich glaube also in der That, die Kritik nicht nur nicht mißverstanden, sondern auch nicht verkannt zu haben, indem es klar ist, daß ich sie nichts anders behaupten lasse, als was sie nach der Einsicht und dem Geständniß des Hrn. R. selber wirklich behau-

ptet. Dadurch wird nun aber auch das folgende zugleich berichtigt.

Ich sage nehmlich in meinem Buche gar nicht, was der Herr R. mich sagen läßt: wenn K. die Falschheit oder Unzuverläßigkeit jener Indication nicht bewiesen habe, so habe er überhaupt nichts neues gesagt; das wäre freylich ein gewaltig übereilter Schluß, denn deßwegen könnte er doch noch ungemein viel neues gesagt haben; sondern das sage ich: in wie fern K. die Falschheit oder Unzuverläßigkeit jener Indication, oder daß wir es bey ihr durchaus müssen bewenden lassen, in wie fern K. dieses wirklich bewiesen habe, in so fern habe er ganz und gar nichts neues gesagt, aber auch nichts, das uns hindern könne, dieser Indication in einem andern Sinne, und zwar gerade in dem Sinne, der uns allein wichtig ist, und der doch wenigstens nach der Meinung Vieler durch die Kritik aufgehoben werden solle, zu folgen, und es also nicht ganz und gar und in aller Absicht bey ihr bewenden zu lassen, d. h. nicht blos zu urtheilen, daß nun diese Indication einmal da seye und da seyn müsse, sondern auch, daß sie absolute Wahrheit und Zuverläßigkeit enthalte. Ich will mich deutlicher erklären. Die Kritik sagt: wir müssen zwar Dinge an sich denken und voraussetzen, wenn wir ein wirkliches Ding, ein Sinnending vorstellen wollen, aber dabey müssen wir nun

auch stehen bleiben, und können diese Voraussetzung ganz und gar nicht verificiren, denn dazu wird Anschauung erfordert, alle uns mögliche Anschauung aber ist sinnlich, in ihr und durch sie sind also auch keine Dinge an sich, sondern bloß Sinnendinge möglich. Was antworte ich nun hierauf? Ich sage, dieß ist völlig unwidersprechlich, denn es heißt nichts anders, als ein Ding an sich, das also durchaus nicht Vorstellung ist, kann nicht seyn ein Ding in unserer Vorstellung, das immer Vorstellung ist und seyn muß, oder ein Ding, das nicht Sinnending ist noch seyn kann, kann nicht seyn ein Sinnending. In so fern also hat die Kritik ihre Behauptung vollkommen bewiesen, aber verlangen wir denn dieß, daß die Voraussetzung eines Dings an sich durch Anschauung verificirt, daß ein Ding an sich als solches ein Sinnending werde? Das wußten wir doch wohl vorher schon, daß dieses unmöglich seye, aber wir denken, es hindere uns nicht, dennoch zu urtheilen, daß Dinge an sich wirklich da seyen, und dieses Urtheil nicht für sinnlich-möglich oder wahr, sondern für absolute wahr und möglich zu halten. Gibt nun dieses die Kritik selbst auch zu, wie es denn nach dem Hrn. R. wirklich scheint, daß sie es zugeben müsse, indem sie ja nur behauptet, daß wir es bey jener Voraussetzung müssen bewenden lassen, nicht aber, daß sie durchaus falsch oder unzuverlässig seye, je nun, so ist die Furcht, die so viele äus-

serten,

serten, als ob durch sie das wirkliche Daseyn eines Dings an sich für völlig unmöglich oder ungewiß erklärt wurde, umsonst, und man kann sich auf der Stelle wieder mit ihr aussöhnen, nur weiß ich alsdann nicht, worzu sie uns den Saz, daß diese Dinge an sich keine Sinnendinge seyn noch werden können, oder daß die Voraussezung derselben durchaus nicht sinnlich zu realisiren seye, so weitläufig beweißt, und so beweißt, als ob sich von Dingen an sich überhaupt gar nichts, das absolute wahr wäre, sagen liesse. Gibt sie aber das obige nicht zu, wie ich denn wirklich glaube, daß sie es nicht wohl zugeben werde, und gibt sie es deßwegen nicht zu, weil wir die Voraussezung eines Dings an sich auf die Art, wie sie es erklärt, nicht verificiren können, (einen andern Grund aber weiß ich in der ganzen Kritik nicht zu finden,) so ist dieß nun freylich etwas sehr neues, aber wir können es nicht gelten lassen, indem doch wohl die Unmöglichkeit, jene Voraussezung auf die angezeigte eingeschränkte Art zu verificiren, kein Mangel und keine Unmöglichkeit ihrer Wahrheit und Zuverläßigkeit in aller Absicht ist. Was wir also bey dieser Behauptung der Kritik gelten lassen können und müssen, das ist von der Art, daß man es, wenn man sich nur immer bestimmt und deutlich genug gegen einander erklärte, gewiß noch nie bezweifelt hat, und was nicht von der Art ist, sondern eine neue Erweiterung unserer

bisherigen Erkenntniß zu seyn scheint, sey es hernach wirklich, oder nur nach der furchtsamen Einbildung derer, die sie nicht völlig verstehen, ihr Sinn und ihre Absicht, das können wir als etwas, das in unsern Augen durch das erstere noch gar nicht bewiesen wird, auch gar nicht gelten lassen. So erkläre ich mich in meinen Untersuchungen über diesen Punkt, ob ich nun Recht oder Unrecht habe, davon hier kein Wort, die Gründe von beyden Seiten sind dem Leser und Denker vorgelegt, er mag also selber prüfen und urtheilen, hieher gehört es nicht mehr, sondern nur das gehört hieher, daß ich nicht so geschlossen habe, wie mich der Herr R. schliessen läßt, und nun trift mich auch das alles nicht mehr, was in der Recension unmittelbar darauf folgt. Es ist mir gewiß nie eingefallen zu glauben, daß ausser der Frage, wie es sich mit der Zuverläßigkeit oder Unzuverläßigeit jener Indication unserer Erkenntniß verhalte, in der Philosophie schon alles berichtigt seye; vielmehr behaupte ich gerade das Gegentheil. Es ist noch gar vieles übrig, was erst noch entdekt oder berichtigt werden muß, und nur diese Frage allein scheint mir so ins reine gebracht zu seyn, daß kein Streit mehr darüber entstehen sollte; dennoch aber geht der Endzwek der Kritik vorzüglich dahin, diese Frage, als ob sie noch nicht berichtigt wäre, erst zu berichtigen. Mit Recht also erwarten wir hierinnen etwas

neues

neues von ihr; allein was gibt sie uns? In der That eine Antwort, die wir, (ich rede hier blos nach meiner Einsicht) nicht verlangen, und nicht bedürfen; denn daß die Voraussetzung eines Dings an sich zwar nothwendig ist, aber doch nicht sinnlich realisirt werden kann, wer hat wohl hieran jemals gezweifelt? Bleibt nun die Kritik dabey allein stehen, ohne noch weiter etwas gegen die übrige Wahrheit und Sicherheit jener Voraussetzung zu schliessen, so sagt sie ja wirklich gar nichts neues oder unerwartetes, wie kann sie aber alsdann behaupten, daß wir bisher noch gar keine Metaphysik gehabt haben, denn darauf, daß ein Ding an sich ein Sinnending seyn müßte, hat man meines Wissens die Metaphysik nie gebaut. Behauptet sie hingegen dieses, so muß sie jene Antwort viel weiter ausdehnen, und so schliessen, weil die Voraussetzung eines Dings an sich nicht sinnlich realisirt werden kann, so hat sie auch — nicht etwa nur keine sinnliche — sondern überhaupt gar keine Wahrheit, gar keine absolute Gültigkeit, denn nur die absolute Wahrheit und Gültigkeit jener Voraussetzung war meines Erachtens bisher die Grundlage der Metaphysik. Schließt sie aber so, so muß sie es auch beweisen, daß sie so schliessen darf und muß, und wenn sie es nicht thun kann noch will, weil sie sonst, wie der Hr. R. sagt, etwas beweisen müßte, was noch kein Aug gesehen, und kein Ohr gehört

hat,

hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist — je nun, so kommen wir immer wieder auf das vorige zurük, so behauptet sie alsdann entweder ohne einen gültigen Beweiß, daß wir bisher gar keine Metaphysik gehabt haben, und sagt in so fern freylich etwas neues, aber nicht etwas, das wir gelten lassen müßten, oder, wenn sie dieses nicht behauptet, und auch nicht behaupten will, so weiß ich in der That nicht, (man verzeihe es mir, ich muß doch meine Einsicht und Ueberzeugung ausdrücken,) so weiß ich in der That nicht, worzu sie den Saz, daß ein Ding an sich kein Sinnending seyn könne, so weitläufig darlegt, oder was sie neues und merkwürdiges damit aufstellt.

Nicht also, ich mache die Forderung an sie, daß sie es beweisen müsse, die Voraussetzung eines Dings an sich seye — nicht bloß in Absicht auf sinnliche Darstellbarkeit, sondern — in aller Absicht und durchaus ohne mögliche Wahrheit und Realität, sondern sie selbst scheint sich diese Nothwendigkeit dadurch aufgelegt zu haben, daß sie alle bisherige Metaphysik für ein Blendwerk erklärt, und ich setze ihr immer nur das Dilemm entgegen: entweder habe sie das obige wirklich beweisen wollen und bewiesen, oder nicht; habe sie es nicht bewiesen, ja nicht einmal beweisen wollen, sondern nur die Unmöglichkeit einer sinnlichen Darstellung eines Dings an

sich,

sich, ohne weiter etwas daraus zu schliessen, zeigen wollen und gezeigt, so seye dieß meines Erachtens etwas überflüssiges, und der bisherigen Metaphysik nicht entgegen; habe sie es aber wirklich beweisen wollen, und durch die Unmöglichkeit einer sinnlichen Darstellung wirklich beweisen zu können geglaubt, so seye dieser vorgebliche Beweiß in meinen Augen ungültig. Dieß ist aber wohl etwas ganz anders, als was mich der Hr. R. sagen läßt, daher gehört denn auch mein vorgeblicher Syncretismus, von dem ich selber in der That nichts weiß, meines Erachtens ganz und gar nicht hieher. Genug, die Kritik sagt: Von Dingen an sich wissen wir in theoretischer Absicht nichts, nicht einmal, ob sie möglich seyen, ob wir sie gleich, wenn eine Erkenntniß von Dingen möglich seyn soll, allerdings voraussetzen müssen. Dieß ist klar, und wie ich dafür halte, einer der ersten Hauptsätze der Kritik; er scheint auch in der That etwas ganz neues zu enthalten, denn bisher hat man sich immer eingebildet, von Dingen an sich auch in theoretischer Absicht etwas sagen zu können, daher hebt er denn auch alle bisherige metaphysische Versuche ganz und gar auf. Können wir also nicht mit Recht fordern, daß diese Behauptung auf das strengste bewiesen werde? Wie wird sie denn nun aber in der Kritik bewiesen? Ich denke so: um von Dingen an sich in theoretischer Absicht etwas zu wissen, müssen wir sie anschauen können, alsdann aber

wären

wären es keine Dinge an sich, sondern blosse Sinnendinge, nun aber können Dinge an sich keine Sinnendinge seyn; also — — Und damit sollen wir nun zufrieden seyn, und glauben, jener Saz seye wirklich so bewiesen, daß dardurch alle bisherige Metaphysik aufgehoben, und alles, was wir bisher von Dingen an sich urtheilen und sagen zu können uns beredet haben, für völlig unzuverläßig, täuschend, und unmöglich erklärt worden seye? Ich denke vielmehr, der Beweiß enthalte mehr nicht, als die Unmöglichkeit einer sinnlichen Darstellung der Dinge an sich, aber gar nicht die absolute Unmöglichkeit: von Dingen an sich mit Grund der Wahrheit etwas mehr zu sagen, als daß sie bloß gedacht oder vorausgesezt werden müssen; enthält er aber nur dieses, so mag nun zwar die Kritik in andern Rüksichten noch gar viel neues, schönes und nüzliches lehren, hierinnen wenigstens sagt sie uns meines Erachtens nichts neues oder merkwürdiges; hierinnen aber sollte sie uns gerade etwas ganz neues und unerwartetes sagen, das neue nehmlich, daß wir von Dingen an sich — nicht etwa nur in der theoretischen Bedeutung nichts wissen, die die Kritik zum Grunde legt, — sondern auch nicht in der theoretischen Bedeutung, die wir bisher angenommen haben, d. h. daß wir von Dingen an sich nicht etwa nur keine sinnliche Erkenntniß erlangen können, sondern daß wir nun eben daßwegen gar nicht urtheilen und nicht sa-

gen dürfen, daß Dinge an sich in Wahrheit möglich oder wirklich seyen, denn dieses bringt schlechterdings die Entgegensezung gegen alle bisherige Metaphysik mit sich. Deutlicher kann ich die hiehergehörige eigentliche Streitfrage nicht vorlegen, als ich jezt gethan habe, und nun vergleiche man damit, was mir der Herr R. entgegensezt, und urtheile, ob es den Gang und das Resultat meiner Untersuchungen treffen kann. „Ich hätte der Kritik ohne Grund „die Absicht beygelegt, als ob sie die Falschheit oder „Unzuverläßigkeit der Indication unserer Erkennt„niß, d. h. die gänzliche Unmöglichkeit von Dingen „an sich in theoretischer Bedeutung irgend etwas an„ders zu sagen, als daß wir sie voraussetzen müs„sen, behaupten wollte, da sie doch nur behaupte, daß „wir es bey jener Indication, d. i. bey jener Vor„aussetzung als blossen Voraussetzung müssen be„wenden lassen, also — — daß wir von Din„gen an sich in theoretischer Absicht ganz und gar „nichts sagen können, als daß wir sie voraussetzen „müssen!“ „Ich hätte einen Beweiß gefordert von „einer Sache, die freylich kein Mensch beweisen „könne, die aber auch die Kritik eben deßwegen zu „beweisen nie verlangt habe; nehmlich von dem „Saz, daß die Indication unserer Erkenntniß ganz „und gar falsch oder unzuverläßig, d. i. daß es ganz „und gar unmöglich seye, von Dingen an sich et„was anders zu sagen, als daß wir sie voraussetzen

„müs-

„müssen!“ „Ich hätte endlich diese Forderung nur „deßwegen gemacht, weil sonst die Kritik für mich „gar nichts neues sagen würde, und hieran seye mein „Syncretismus schuldig, der mir nur das für wahr „zu erkennen gebiethe, was allen philosophischen „Systemen gemein seye, und nur das für neu zu „halten gestatte, was diesem Gemeinsamen entge„gegen seye, und das wäre nun freylich der Saz, „daß die Indication unserer Erkenntniß ganz und „gar unzuverläßig, oder daß es völlig unmöglich „seye, von Dingen an sich noch etwas anders zu sa„gen, als daß wir sie voraussetzen müssen!“ Diesen Zusammenhang und keinen andern finde ich in dem, was mir der Hr. R. entgegensezt, und das sollte meinen Untersuchungen wirklich entgegen seyn? Von dem leztern, nehmlich von einem solchen Syncretismus, weiß ich, wie ich schon gesagt habe, bey mir selber nichts, auch davon nichts, daß mir das Gemeinsame aller philosophischen Systeme ein zuverläßiges Criterium der Wahrheit wäre. — Das alles aber bey Seite gesezt, was behauptet denn nun der Hr. R. in Absicht auf den Geist und Endzwek der Kritik? Entweder: sie wolle wirklich beweisen, daß wir von Dingen an sich in theoretischer Absicht gar nichts anders, das absolute wahr wäre, sagen können, als daß wir sie bloß voraussetzen müssen; nicht aber, daß sie auch ausser diesem Voraussetzen an sich selbst möglich oder wirklich seyen, eben deß-

wegen, weil wir sie nur voraussetzen, nie aber ausser diesem Voraussetzen sinnlich darstellen können; oder aber: sie wolle nur beweisen, daß wir von ihnen nur nichts, das sinnlich wahr wäre, sagen können, ob wir sie gleich in theoretischer Absicht stets voraussetzen müssen, eben deßwegen, weil wir sie in dieser Absicht immer nur voraussetzen, nie aber ausser diesem Voraussetzen sinnlich darstellen können; daß uns nun aber diese Unmöglichkeit doch nicht hindere, mit Recht zu urtheilen, Dinge an sich seyen ausser all unserm Denken, Urtheilen und Vorstellen absolute und an sich möglich und wirklich. Ein Drittes weiß ich in der That nicht. Behauptet er nun das Leztere, je nun so will ich recht gern meine Untersuchungen umsonst geschrieben haben, denn dieß ist ja gerade das Haupt-Resultat derselben, nur möchte ich alsdann gerne wissen, was uns doch die Kritik durch diesen Saz (man merke es wohl, ich sage: durch diesen Saz! denn ausser demselben kann sie ja noch gar vieles enthalten) neues oder merkwürdiges gegeben hat, oder wie sie sich mit demselben, der meines Wissens bisher die Grundlage der Metaphysik war, allen bisherigen metaphysischen Versuchen entgegensetzen kann? Behauptet er hingegen das Erstere, wie ich denn gewiß glaube, daß er es thun wird, so wiederhole ich es noch einmal, daß ich in der ganzen Kritik noch keinen Beweiß gefunden habe, wordurch die Schlußfolge,

auf

auf die es hier ankömmt, geltend gemacht würde. Möchte mir also nur der Herr R. statt alles andern einen solchen Beweiß vorzeigen, so würde ich dadurch in den Stand gesezt, ihn zu prüfen, und mich nun weiter zu belehren, oder belehren zu lassen. Doch es ist Zeit, daß ich einlenke, denn sonst schreibe ich über eine mäßige Recension ein ganzes Buch. Ich gehe also weiter, und werde mich bemühen, in der Beantwortung des Uebrigen kürzer zu seyn.

Der erste Vorwurf, den der Herr Recensent meinen Untersuchungen in Absicht auf ihren Innhalt macht, ist dieser, daß der Zwek der Kritik von mir verkannt werde, hierüber habe ich mich nun erklärt. Der andere lautet so: „Ich nage zu sehr an dem „Buchstaben, und übersehe darüber den Geist, ich „laure zu gierig auf einige unvermeidlich gewesene „Fehler, und vergesse es, daß wenn gleich der Kör„per einige kränkliche Theile habe, doch das Ganze „rein und gesund seyn könne; was im Anfang nur „noch nicht genau genug bestimmt, und daher bloß „eine Quelle der Mißverständnisse gewesen, nun „aber durch die Reinholdische Theorie des Vorstel„lungs-Vermögens ganz und gar ins Reine gebracht „worden seye, das sehe ich für eine Spalte an, in „die man nur ein gutes Hebzeug bringen dürfte, „um das ganze Gebäude umzustürzen, an welchem „um so weniger verlohren werde, weil es größten-

„theils Analysis des Erkenntnißvermögens, und „also (nach meinem Ausspruch) Tavtologie seye." Ich gestehe es, diese Sprache macht dem Hrn. R. Ehre, und beweißt, daß er unpartheyischer ist, als so viele andere Verehrer der kritischen Philosophie, denn bisher wollte man ja von Unbestimmtheiten, von kränklichen Theilen u. s. w. gar nichts hören, ich will mich also mit eben der offenen unpartheyischen Wahrheitsliebe auch hierüber erklären. Die Sache ist nehmlich ohne alle Allegorie diese. Es ist ein Hauptsaz der Kritik, daß ein sehr wichtiger Theil unserer Erkenntniß, nehmlich was in derselben durchaus nothwendig und allgemein-gültig, folglich a priori ist, seinen Siz und seine Quelle ursprünglich und allein im Erkenntnißvermögen habe, weßwegen es denn auch allein im wahren eigentlichen Verstande a priori seye und seyn könne. Man begreift es leicht, wie wichtig diese Behauptung ist, und wer die Kritik kennt, der weiß auch gar wohl, was für einen weit-greifenden Gebrauch sie davon macht. Ich werde also wohl nicht Unrecht haben, wenn ich in meinen Untersuchungen diesen Saz gleichsam für die Seele der kritischen Philosophie ansehe, aber auch eben deßwegen in Absicht auf die Folgen, die daraus gezogen werden, einen genau bestimmten deutlichen und überzeugenden Beweiß davon verlange. Wie lautet nun aber dieser in der Kritik? Nach meiner ganzen

Ein-

Einsicht und bey dem angestrengtesten Nachdenken kann ich keinen andern finden als diesen: Alle Begriffe und Grundsätze, wodurch eine Erkenntniß überhaupt erst möglich ist, können unmöglich aus den Gegenständen selber schon entsprungen seyn, oder davon abstammen, denn da müßten ja diese Gegenstände schon erkannt werden, ehe noch jene Begriffe und Grundsätze möglich wären, um hernach dieselbe ihrer Möglichkeit nach von jenen herzuleiten; um aber Gegenstände zu erkennen, müssen jene Begriffe und Grundsätze schon vorhergehen, indem durch sie erst eine Erkenntniß überhaupt und a priori möglich ist. So wie also überhaupt das, wodurch etwas möglich wird, nicht selbst möglich seyn oder werden kann durch das, was durch jenes selbst erst möglich wird, eben so können auch die Begriffe und Grundsätze a priori, wodurch eine Erkenntniß überhaupt erst möglich wird, nicht selber möglich werden durch das, was durch sie selber erst zu erkennen möglich ist, vielmehr werden sie als Bedingungen seiner Möglichkeit von demselben a priori vorausgesezt, und können also nirgends als in dem Erkenntnißvermögen allein ihren Ursprung und ihren eigenthümlichen Siz haben. Daß dieß durch und durch die Sprache der Kritik seye, dieß wird wohl niemand läugnen; es scheint auch dieser Schluß so bündig und für die weitere Folgen, die daraus gezogen werden, so vortheilhaft zu seyn, daß man

denken sollte, es seye nur gar nichts gegen ihn einzuwenden; ist er es aber wirklich, so steht auch wohl die ganze Kritik sehr fest; ist er es hingegen nicht, und kann man auf eine bündige Art zeigen, daß er es nicht ist, so könnte doch hier, der Herr R. mag nun über mich lächeln oder nicht, eine Spalte seyn, in die man etwa, nicht ich, aber doch ein anderer, sein Hebzeug bringen könnte, um das Gebäude wenigstens zu erschüttern, und die grosse unüberspringbare Kluft, zwischen der gewöhnlichen Philosophie und der neuern ohne Nahmen, würde sich doch vielleicht noch zu einem nicht ganz unbequemen Uebergang ausfüllen lassen. Es fragt sich also nur, läßt sich denn wohl wirklich gegen jenen Schluß und seine Folgen gar nichts einwenden? In meinen Untersuchungen antworte ich für meinen Theil so (warum? oder ob? andere nicht auch schon so geantwortet haben, das weiß ich nicht, und bekümmert mich nicht): Was alles Erkennen überhaupt und a priori möglich macht, das kann freylich nicht durch irgend einen Gegenstand der Erkenntniß, durch irgend etwas, das wirklich erkannt wird oder werden soll, selber erst möglich werden, aber muß es denn deßwegen nothwendigerweise aus dem Erkenntnißvermögen allein abstammen, und hier seinen ursprünglichen Siz und seine Quelle haben; kann nicht auch etwas, das nie wirklich erkannt wird oder werden kann, der Grund und die Quelle davon seyn, ohne

daß

daß wir es jemals als diesen Grund und Quelle unserer wirklichen Erkenntniß selbst auch wirklich darstellen, und also in einer theoretischen Erkenntniß vor uns haben könnten, ob wir gleich vielleicht aus andern Gründen mit Recht urtheilen, daß es noch vor allem möglichen Erkenntniß an sich selber wirklich da, und die Quelle davon seye. Ich weiß gar wohl, was man antworten kann, wenn man diese Möglichkeit in Wirklichkeit verwandeln will, ich habe es aber auch in meinen Untersuchungen ins Klare zu bringen gesucht, daher will ich es hier nicht wiederholen, weil es nicht hieher gehört, denn hier ist uns die blosse Möglichkeit schon genug. Ist diese unläugbar, so ist der Schluß mit seinen Folgen ungültig, und also — — doch keine weitere Folgerungen, diese mögen die Leser selber daraus ziehen! Es wäre ohnehin noch zu frühe, denn da der Hr. R. Einwendungen dagegen macht, so müssen wir erst auch noch diese hören. Was sagt er nun? „Wenn „man, heißt es in der Recension, bey dem blossen „Buchstaben bleibt, so wird man kaum etwas dage„gen einzuwenden wissen; allein dem Geiste nach be„ruht der Beweiß der Kritik darauf gar nicht, son„dern, wie es die Theorie des Vorstellungs-Ver„mögens klar gemacht hat, darauf, daß, wenn die „Sätze a priori, die sie aufstellt, überhaupt etwas „gegebenes wären, kein Bewußtseyn eines Gegen„stands in unserer Erkenntniß möglich wäre.“ Da-

gegen nun könnte ich meines Erachtens gleich von vornen herein so vielerley sagen, daß ich auf diese neue Bestimmung vielleicht nicht einmal zu antworten hätte. Ich könnte fragen, ist das auch wirklich der Geist der Kritik, der gleich Anfangs in ihr enthalten war, und ohne Zwang aus ihr hergeleitet wird, oder ist es nicht vielmehr nur die Verbesserung eines Mangels, den man erst hintennach an ihr bemerkt, die Ausfüllung einer Lücke, die man erst nachher gefunden hat, und die noch überdieß von einem andern herkommt? Oder geht das überhaupt an, daß das, was ein anderer an einem System verbessert oder genauer bestimmt, für den Geist des Systems gehalten wird; und wenn auch, kann man es dem, der das System allein und nach seiner ursprünglichen Beschaffenheit prüft, es wohl noch prüft, ehe es so verbessert ist, kann man es dem zur Pflicht machen, diese Verbesserungen und nicht vielmehr die ursprüngliche Beschaffenheit und Sprache des Systems zum Grunde seiner Beurtheilung zu legen? Dieß alles könnte ich zum voraus sagen, und mich dadurch vielleicht aller weitern Antwort überheben; ich will es aber nicht thun, eines Theils, weil es mir um Wahrheit allein, und nicht darum zu thun ist, daß ich nur Recht haben möchte, und andern Theils, weil ich es schon lange weiß, es schon bey der Bearbeitung meiner Abhandlung wußte, daß man nach dem wahren Sinn und Zusammen-

menhang der Kritik nicht bey dem Buchstaben bleiben dürfe, sondern daß unter demselben in der That etwas ganz anders noch verborgen liege, und zwar eben das, was der Hr. R. hier sagt. Wir wollen also sehen, ob dieser Geist etwa das vermag, was der Buchstaben zu leisten nicht im Stande ist. Es wäre kein Bewußtseyn eines Gegenstandes in unserer Erkenntniß möglich, wenn die Sätze a priori, die die Kritik aufstellt, überhaupt etwas gegebenes wären. Was heißt wohl dieß? Denn so deutlich ist es noch nicht, daß man ohne Schande nicht mehr fragen dürfte, was es heisse? Muß es also vielleicht so verstanden werden, daß, wenn die Sätze a priori, die die Kritik aufstellt, noch irgend etwas voraussetzen, das wir noch vor ihrer Möglichkeit vor uns haben, und als die ursprüngliche Quelle ihrer Möglichkeit erkennen müssen, daß alsdann kein Bewußtseyn irgend eines Gegenstandes in unserer Erkenntniß möglich seye; oder so, daß sie überhaupt gar nichts ausser ihnen selbst, auch nicht etwas, das ausser all unserm Erkennen vor ihnen hergehen und sie erst möglich machen müßte, voraussetzen dürfen, wenn anders noch ein Bewußtseyn irgend eines Gegenstandes in unserer Erkenntniß möglich seyn soll? Im erstern Verstande kann der obige Saz des Hrn. R. nicht genommen werden, denn da sagte er völlig wieder eben das, was wir oben schon weitläufiger ausgeführt und erläutert ha-

ben,

ben, es wäre also keine neue Einwendung gegen mich oder meine Untersuchungen, vielmehr würde ich es umkehren, und sagen, eben deßwegen, weil jene Begriffe und Grundsätze, als Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß, nicht selbst etwas, das vor ihnen noch erkannt werden müßte, als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzen können, indem sonst gar keine Erkenntniß und also auch kein Bewußtseyn irgend eines Gegenstandes in derselben möglich wäre; so werden sie wohl, da nun doch ein Bewußtseyn der Gegenstände in unserer Erkenntniß wirklich ist, und also auch möglich seyn muß, etwas ganz anders, als was erst noch vor ihnen erkannt werden könnte oder müßte, voraussetzen, etwas, das an sich selber da ist, und als ein solches Ding nie in unserer Erkenntniß vorkommen kann; wenigstens ist es nicht nothwendig, daß die Möglichkeit jener Begriffe, die doch irgendwo gegründet seyn muß, da sie durchaus nicht in etwas Erkennbarem gegründet seyn kann, in dem Erkenntniß-Vermögen allein und ursprünglich liegen müßte; um so viel mehr, da dieses Vermögen als Quelle ihrer Möglichkeit nun selbst auch etwas nicht erkennbares seyn müßte, und wir also eben so viel Recht hätten, noch ausser demselben und von demselben ganz verschieden ein nicht-erkennbares etwas, als ein solches nicht-erkennbares Erkenntniß-Vermögen selber vorauszusetzen. Es ist also ganz klar, daß wir auf diese Art keinen Schritt

weiter

weiter kommen, daher ist es schlechterdings nothwendig, den Saz des Hrn. R. wodurch er die Kritik noch genauer bestimmen, und ihren Geist darlegen will, in dem zweiten Verstande zu nehmen. Auch nicht einmal etwas, das an sich wäre, und in keiner Erkenntniß vorkommen könnte, also ausser ihnen selbst überhaupt gar nichts, dürfen und können jene Säze als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzen, wenn anders noch, was doch eine unläugbare Thatsache ist, irgend ein Bewußtseyn eines Gegenstandes in unserer Erkenntniß möglich seyn soll. Je nun meinetwegen wohl, ich will gern Unrecht haben, aber hat nun deßwegen die Kritik Recht? So können nun ja diese Säze eben so wenig aus einem erkennbaren oder nicht-erkennbaren Erkenntniß-Vermögen ursprünglich abstammen, oder in demselben ihren eigenthümlichen Siz und die Quelle ihrer Möglichkeit haben, denn sonst wären sie ja schon wieder etwas gegebenes, und alles wäre, wie vorher. Wir hätten also Säze und Begriffe, die weder in irgend einem Object, noch in einem Subject, weder in einem Ding, noch in einem Erkenntniß-Vermögen, sondern bloß in sich selber gegründet, und durch sich selber möglich wären, und das wären eben die Begriffe und Grundsäze, die die Kritik aufstellt, die sie hunderttausendmal aus dem Erkenntniß-Vermögen herleitet, und von denen sie überhaupt gar vieles sagt und weiß; hätten wir also nicht

wirklich etwas an sich, von dem wir positiv zu urtheilen im Stande wären? In der That beym ersten Anblik äusserst wunderbar und befremdend, aber doch nur gewiß beym ersten Anblik, denn wer sollte nicht gar bald die Zweideutigkeit bemerken, die sich auch hier wieder mit einmischt, und zwar nur gar zu leicht machen kann, daß die streitende Parthie einander nicht verstehen, aber auch eben so leicht aufzudecken und zu berichtigen ist? Nach der Kritik haben alle Begriffe und Grundsäze, wodurch irgend eine Erkenntniß überhaupt möglich ist, ihren ursprünglichen Siz und ihre Quelle allein in einem eigenthümlichen ihnen zugehörigen Erkenntniß-Vermögen, und müssen es da haben, weil ohne sie gar keine Erkenntniß statt findet, und also, wenn sie erst durch einen Gegenstand der Erkenntniß, oder durch irgend ein wirkliches Erkenntniß selber gegeben würden, gar kein Bewußtseyn irgend eines Gegenstandes in der Erkenntniß möglich wäre, daher ist denn auch durch sie nichts anders als ein Ding in der Erkenntniß, nie aber ein Ding an sich zu erkennen möglich. Natürlicher Weise denkt man, wenn man dieses hört, es müsse alles so genommen werden, wie es der Buchstabe, d. h. der gewöhnliche Sprachgebrauch und die grammaticalische Bedeutung der Ausdrücke mit sich bringt, so daß man sich ein wirkliches reales subjectives Vermögen ausser und vor allen jenen Begriffen und Grundsäzen

vorstellt, in demselben allein diese Begriffe und Grundsätze aufsucht und findet, und nun aus denselben und durch dieselbe alles, was wir von möglichen oder wirklichen Dingen zu urtheilen oder zu sagen wissen, herleitet und erklärt, wodurch denn freylich hernach aller Grund von Dingen an sich auch nur zu sprechen ganz und gar aufgehoben wird. An diesen Buchstaben glaubte nun auch ich mich vor der Hand halten zu müssen, (ob ich gleich, wie ich es nun bald darthun werde, wohl wußte, daß es nicht so gemeint seye,) eines Theils deßwegen, weil ich es für die erste Pflicht eines Lesers und Prüfers halte, einen Schriftsteller immer zuerst nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu erklären, und andern Theils, weil ich das System in allen seinen möglichen Verbindungen betrachten und untersuchen wollte, und ich noch überdieß wahrnahm, daß nur der buchstäbliche Sinn, wenn er wahr wäre, eine wirkliche Erweiterung oder Berichtigung unseres bisherigen Wissens seyn würde, der geheime hingegen, oder der Geist, auf eine blosse Tavtologie (ich gebrauche diesen Ausdruk in keiner bösen Absicht, sondern nur, weil ich keinen kürzern und bequemern weiß) hinausführte — auf den Saz nehmlich, daß alle Begriffe, wodurch eine Sinnen-Erkenntniß a priori möglich seye, auch nur eine Sinnen-Erkenntniß möglich machen. Aus diesen Gründen also blieb auch ich vor der Hand bey dem blossen Buch-

staben

staben steh'en, und zeigte nun, daß der ganze Schluß bey dieser Erklärung keinen vollkommenen Zusammenhang zu haben scheine, indem gar kein Grund vorhanden seye, unsere Begriffe und Grundsätze a priori in dem Erkenntniß-Vermögen allein zu suchen, sondern vielmehr die vollkommene Erklärung derselben ausser dem subjectiven Vermögen auch noch ein Ding an sich erfordere. Was antwortet nun der Hr. R. hierauf? Nach dem Buchstaben, sagt er, ist es unwidersprechlich, aber bey dem Buchstaben hätte ich allein nicht stehen bleiben, sondern lieber den Geist auffassen und darlegen sollen, alsdann würde ich die Kritik unerschütterlich fest und wahr gefunden haben, und, was in ihr für uns andere wenigstens immer die Hauptsache ist und bleibt, überzeugt worden seyn, daß von Dingen an sich etwas zu wissen wirklich unmöglich seye. Nun so wollen wir denn hören, was dieser Geist seye, und alsdann sehen, ob ich ihn wirklich so ganz übersehen und übergangen habe! Der Geist der Kritik beruht darauf, daß die Begriffe und Grundsätze a priori, die sie aufführt, überhaupt gar nichts gegebenes sind noch seyn können, indem sonst kein Bewußtseyn irgend eines Gegenstandes in unserer Erkenntniß möglich wäre, d. h. daß sie, nicht etwa nur nicht durch etwas in der Erkenntniß, sondern überhaupt nicht durch etwas, also auch nicht durch etwas an sich und ohne und vor allem Erkennen erst

mög-

möglich seyn oder werden können, daher sie denn ein Ding an sich weder voraussetzen noch möglich machen, so daß wir also von Dingen an sich ganz und gar nichts wissen oder sagen können. Natürlicher Weise muß man auch hier wieder, wenn man dieses hört, und es nach dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch erklärt, so denken: wenn die Begriffe und Grundsätze, die bey allem Wissen und Erkennen vorausgesezt werden müssen, nicht für sich selbst und durch sich selbst in uns da wären, sondern erst durch irgend etwas, das nicht sie selber wären, sey es hernach etwas an sich, oder nur in unserer Vorstellung etwas, in uns entspringen mußten, so — wäre kein Bewußtseyn eines Gegenstandes in unserer Erkenntniß möglich; da nun aber ein solches Bewußtseyn wirklich, und also auch möglich ist, so können auch jene Begriffe und Grundsätze *nicht* erst in uns durch irgend etwas entsprungen, sondern müssen für sich und absolute da seyn, daher dann auch kein Grund möglich ist, der uns nöthigte oder berechtigte, von irgend etwas als einem wirklichen Ding an sich auch nur zu sprechen. Und diesen Schluß sollte nun der Hr. R. im Ernste haben machen oder genehmigen wollen, oder dieser Schluß sollte der Geist der Kritik und ihre unerschütterliche Grundlage seyn? Ich denke vielmehr, daß er eben so wenig Zusammenhang hat, als der vorhergehende, indem man schlechterdings nicht einsehen kann, war-

um kein Bewußtseyn eines Gegenstandes in unserer Erkenntniß möglich wäre, wenn die Begriffe und Grundsäze, die alles wissen, voraussezt, durch ein Etwas, das völlig an sich Etwas ist, in uns entsprungen oder gegeben wären, vielmehr nöthigt uns eben dieses Bewußtseyn, zur Erklärung seiner Möglichkeit, ein Ding an sich vorauszusetzen, und wir haben nur gar keinen Grund zu denken, daß diese Voraussetzung unrichtig seye und uns täusche. Es ist also wohl kein Zweifel, daß auch dieses wieder nur der Buchstabe seye, unter welchem abermal der Geist erst verborgen liegt, und hervorgesucht werden muß — und dieser rechte eigentliche Geist, denn zulezt werden wir doch seiner noch habhaft werden können, ist — der Saz: Wenn die Begriffe und Grundsätze, wordurch alles Erkennen überhaupt erst möglich ist, das heißt, wenn die Begriffe und Grundsätze, wordurch es erst möglich ist, irgend etwas wirklich, d. i. sinnlich zu erkennen, nicht als unsere Begriffe und Grundsätze, sondern bloß als solche Begriffe und Grundsätze überhaupt und für sich, nicht möglich wären, absolute und für sich, sondern erst durch etwas ausser ihnen und vor ihnen, so wären sie ja überhaupt und für sich nicht möglich, also gar nicht möglich, also wäre auch keine wirkliche oder keine Sinnen-Erkenntniß, also auch kein Bewußtseyn eines Gegenstandes in unserer Erkenntniß, d. i. eines Sinnendings möglich — da nun aber das

lezte-

leztere wirklich ist, und also auch möglich seyn muß, so müssen auch die Begriffe und Grundsätze, wodurch Sinnen-Erkenntniß überhaupt möglich ist, für sich und absolute als solche Begriffe möglich seyn, sind sie aber für sich und absolute als solche Begriffe möglich, so sind sie auch als solche absolute nothwendig; sind sie aber dieß, so ist von einem Ding an sich durchaus keine — Sinnen-Erkenntniß möglich; denn wäre sie möglich, so wäre der Begriff eines Dings an sich, den eine solche Erkenntniß voraussezte, nothwendiger Weise ein Begriff, durch den a priori ein Sinnen-Erkenntniß von einem Ding an sich, d. i. die Erkenntniß eines Sinnendings, das ein Ding an sich, also kein Sinnending ist, möglich wäre, wäre er aber dieß, so wäre durch ihn die Erkenntniß eines Sinnendings nothwendiger Weise möglich und nicht-möglich, da nun dieses völlig widersprechend ist, so ist auch die Voraussetzung selber widersprechend, und also von einem Ding an sich eine Sinnen-Erkenntniß unmöglich. Es thut mir leid, daß ich so weitläufig seyn mußte, allein die Materie nöthigte mich dazu, ich hoffe nun aber auch, daß es zum Ende gehen wird, denn nun glaube ich nicht, daß noch irgend etwas in der Verborgenheit liegen sollte. Das wäre also nun der wahre Sinn und Geist von der obigen Behauptung, wodurch der Hr. R. die Kritik noch genauer bestimmt, und also der Geist der Kritik selber; je nun, bestreiten wollen

len wir ihn gewiß nicht, vielmehr behaupten wir, daß er einer so weitläuftigen Deduction gar nicht einmal bedürftig wäre. Ein Sinnending ist freylich nur möglich dadurch, daß es ein Sinnending ist, es ist also, nach dem bekannten scholastischen Canon, essentias rerum esse æternas, independentes, necessarias, als ein Sinnending nothwendig ein Sinnending, und eben deßwegen kann nun auch ein Ding an sich unmöglich ein Sinnending seyn, und wir können von einem Ding an sich nichts wissen und nichts sagen — das sinnlich wahr wäre; aber nun auch nichts, das absolute wahr wäre, oder überhaupt ganz und gar nichts ?? Doch davon hier kein Wort mehr, dieß ist ja eben das beständige Resultat meiner Untersuchungen, und dieses Resultat sollte wegfallen, wenn man die Kritik nach ihrem wahren Geiste beurtheilt? Ich denke, die Leser werden nun gerade das Gegentheil urtheilen, und zugleich es erkennen, daß ich diesen Geist schon bey meinen Untersuchungen, auch ohne die Schulzische und Reinholdische Schriften gelesen zu haben, denn ich bin wahrlich nicht in einer Lage, daß ich alles, was gut ist, herbeyschaffen und lesen könnte, gar wohl gefaßt und beurtheilt habe. Wie konnte doch die Kritik, wenn sie von einem Erkenntniß-Vermögen redete, und in demselben gewissen Begriffen a priori ihren Ursprung und ihren eigenthümlichen Siz anwieß, dieß so verstehen, wie wir es verstehen, wenn

wir

wir davon reden; und wenn sie von einem möglichen oder wirklichen Erkenntniß der Dinge sprach, wie konnte sie dieses in eben dem Umfang nehmen, in welchem wir es nehmen, wenn wir uns eine Erkenntniß der Dinge beylegen? Nach ihr gehört zu einer Erkenntniß jederzeit auch Darstellbarkeit ausser dem Denken, also Sinnen-Wahrheit und Realität, und Erkenntniß-Vermögen ist bey ihr blosse Möglichkeit so zu erkennen. Man muß also den obigen Saz, daß die Begriffe und Grundsätze, wodurch ein Erkenntniß a priori möglich ist, ihre Quelle und ihren Siz im Erkenntniß-Vermögen allein haben, schlechterdings so übersetzen, daß diese Begriffe, als Bedingungen der Möglichkeit einer sinnlich-wahren oder realen Erkenntniß nothwendiger Weise und absolute zur Möglichkeit alles sinnlich-wahren oder realen Erkennens gehören, und also auch nur dieses allein möglich machen, daher denn freylich von einem Ding an sich durchaus keine (sinnen-wahre) Erkenntniß möglich ist, indem ja sonst der Begriff eines Dings an sich, den eine solche Erkenntniß voraussezte, die Bedingung der Möglichkeit einer sinnlich-wahren Erkenntniß absolute seyn müßte, und es doch als Begriff eines Dings an sich nicht seyn könnte. Ist nun aber dieses nicht völlig eben dieselbe Erklärung, die ich oben von dem Saze des Hrn. R. gegeben habe, eine Erklärung, die ich nicht jezt erst gebe, sondern die auch schon in meinen Un-

tersuchungen in gar vielen Stellen vorkommt, zum Beweise, daß ich auch den Geist der Kritik sowohl als den Buchstaben erkannt und geprüft habe. Allein um was sind wir dadurch gebessert, oder was hindert uns dieß alles an unserer bisherigen Ueberzeugung? Ein Sinnending, darauf kommen wir stets wieder zurük, ein Sinnending kann durchaus kein Ding an sich, und dieses kein Sinnending seyn, aber kann es deßwegen gar nicht seyn, oder haben wir deßwegen gar keinen vernünftigen Grund zu sagen, daß es wirklich etwas an sich sey? Ich muß es also wiederholen, was ich schon in meinen Untersuchungen so oft sagte, wenn es gleich dem Hrn. Rec. mißfällt, daß dieß lauter identische Sätze sind, die sich zwar aus der Analyse unseres Erkennens und seiner metaphysischen Möglichkeit von selbst ergeben, und auch in so fern immerhin ihren nicht geringen Werth haben können, hingegen zur Erklärung dieses Erkennens als einer Thatsache meines Erachtens völlig unbrauchbar sind — und nur in dieser Rüksicht, nur in so fern sie für eine solche Erklärung ausgegeben werden, nenne ich sie tavtologisch. Ich wüßte nun in der ganzen übrigen Recension nichts mehr, was eine besondere Erläuterung nöthig hätte; denn was der Hr. R. meinen Bemerkungen über die synthetischen Urtheile entgegensezt, ist eine blosse Berufung auf die Theorie des Vorstellungs-Vermögens, ich berufe mich also auch nur auf das, was

bisher vorgekommen ist, und bin versichert, daß das Resultat immer dasselbe bleibt, man mag die Priorität jener Urtheile nach dem Buchstaben, oder nach dem Geiste erklären; so wie ich es auch, ohne für meine Untersuchungen und ihren Endzwek etwas zu fürchten, gerne geschehen lasse, daß die Categorien Formen des Denkens überhaupt sind, ob ich gleich nicht einsehen kann, woher wir von einem andern als unserm Denken etwas wissen sollen. Warum aber der Hr. R. den Saz: 7 + 5 = 12, als Beyspiel eines synth. Urtheils a priori, noch besonders erläutert, das verstehe ich nicht. Die Leser müssen wohl denken, daß er in meinen Untersuchungen nicht richtig vorgestellt seye, und doch sage ich eben das, was der Hr. R. auch sagt. Daß ich das Leibniz-Wolfische System nicht nach dem Sinn ihrer Urheber dargestellt, und eben so auch Leibniz und Loke auf eine Art mit einander verglichen habe, die mit ihren Schriften nicht übereinkömmt, darüber erwarte ich erst noch deutliche Beweise aus ihren Schriften, denn ich sehe gern mit eigenen Augen.

Was endlich die Beruhigung betrift, die für uns daraus entspringen soll, daß, wenn gleich K. im theoretischen Vernunft-Gebrauch die Intication unserer Erkenntniß für eine blosse Chimäre erkläre, er doch wenigstens im practischen hinlänglich für ihre Realität sorge, so lege ich hierüber meine gerade

offene Ueberzeugung dem Publikum in den folgenden Untersuchungen vor, und erwarte es nun, ob so, wie ich, noch Mehrere urtheilen werden. Wird auch diese Abhandlung nicht übel aufgenommen, so folgen vielleicht in kurzer Zeit ähnliche Untersuchungen über die Kritik der Urtheilskraft nach.

Einleitung.

Idee einer Kritik der practischen Vernunft.

pag. 29 — 31.

§. 1.

Die Kritik der Vernunft im theoretischen Gebrauche betrift vorzüglich das reine Erkenntniß = Vermögen, weil dieses Verdacht erregt, über seine Grenzen hinauszugehen. Hingegen im practischen Gebrauch bedarf reine Vernunft keiner Kritik, sondern ist selbst Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs, es fragt sich nur, ob reine Vernunft wirklich practisch ist.

§. 2.

Hierüber entscheidet der Begriff der Freyheit; ist diese eine Eigenschaft des menschlichen und so auch eines jeden vernünftigen Willens, so ist reine Vernunft nicht nur practisch, sondern auch allein, und nicht die empirisch=beschränkte Vernunf . unbedingter Weise practisch.

§.

Folglich muß hier die Kritik bloß die empirisch = bedingte Vernunft von der Anmassung abhalten, allein den

Willen zu bestimmen, und darthun, daß reine Vernunft wirklich practisch sey.

Anm. Die Untersuchungen über die Kritik der reinen speculativen Vernunft haben uns mit dem Ideengang und der Sprache unsers Philosophen schon so bekannt gemacht, daß es uns nun nicht mehr schwehr seyn wird, ihn auch hier zu verstehen, und den Werth seiner Entdeckungen richtig zu beurtheilen. Wir wissen nemlich, was die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, und der Schein, den sie daselbst als reine Vernunft erregt, sagen will, daher können wir leicht einsehen, was es mit der Wahrheit und Realität für eine Beschaffenheit hat, die ihr in ihrem practischen Gebrauche zukommt. „Reine Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche ist „durchaus transscendent; ihre Ideen sind zwar subje„ctive nothwendig, aber sie haben keine objective Rea„lität, sind Trugschlüsse, die uns durch einen zwar un„vermeidlichen aber allezeit leeren Schein täuschen; „daher muß sie durch eine strenge Kritik von allen über„schwenglichen Anmaßungen abgehalten, und in die siche„re Grenzen der möglichen Erfahrung zurükgewiesen „werden." Das heißt: wenn wir Dinge wirklich erkennen sollen als Dinge, so müssen wir schlechterdings Dinge an sich oder absolute Dinge denken, und darauf unsere Erkenntniß beziehen, denn sonst ist das, was wir erkennen, nur Vorstellung, nicht wirkliches Ding. Bezie-

ziehen wir aber unsere wirkliche Erkenntniß auf Dinge an sich, und müssen sie darauf beziehen, so muß auch nothwendiger Weise der Schein entstehen, als ob die von uns wirklich erkannte Dinge absolute Dinge an sich und ohne all unser Erkennen wären. Dieß sind sie aber wirklich nicht, und können es nicht seyn, weil sie sonst keine von uns wirklich erkannten Dinge, keine Dinge in und durch unser Erkennen wären. Indem sie also dieses sind, und seyn müssen, weil sie sonst nicht wirklich von uns erkannt würden; so sind sie keine Dinge an sich und absolute, ob sie gleich so gedacht werden müssen. Es ist also ganz klar, daß Dinge an sich in unserer wirklichen Erkenntniß als solche nicht vorkommen, und nicht vorkommen können, so lang vom Erkennen als Erkennen die Rede ist, denn alles, was in unserer Erkenntniß wirklich vorkommt, ist eben deßwegen immer nur ein Ding in unserm Erkennen, und als solches unmöglich ein Ding an sich und absolute; hingegen sehen wir das, was als wirkliches Ding in unseret Erkenntniß vorkommt, nothwendiger Weise als ein Ding an sich an, weil es sonst nur als unsere Vorstellung, nicht als wirkliches Ding daselbst vorkommen könnte. Daher müssen wir unaufhörlich erinnert werden, daß die Dinge, die wir erkennen, in unserer Erkenntniß das nicht sind, und nicht seyn können, was sie zu seyn scheinen, und scheinen müssen, oder wir verwickeln uns in lauter Widersprüche. Allein ganz anders verhält es sich, wenn vom Wollen eines

Dings,

Dings, wenn vom practischen Vernunft-Gebrauche die Rede ist. „Hier ist nur allein reine Vernunft, wenn „sie wirklich practisch ist, **unbedingter Weise** practisch, „oder wahre absolute-practische Vernunft, und alles „Empirische zerstört oder verderbt den wahren practischen „Vernunft-Gebrauch. Ob aber reine Vernunft wirk„lich-practisch ist, dieß hängt davon ab, ob transscen„dentale Freyheit eine Eigenschaft des menschlichen oder „irgend eines vernünftigen Willens ist.“ Was heißt nun dieses, wenn wir es eben so wie das Vorhergehende in unsere gewöhnliche Sprache übersetzen? Die Vernunft ist practisch, wenn die **Vorstellung** eines **Dings** den Willen so bestimmt, daß das **Ding wirklich** dadurch gewollt wird; diese practische Vernunft ist rein und **unbedingter Weise** practisch, wann die Vorstellung eines Dings den Willen so bestimmt, daß das Ding an sich und absolute von uns gewollt wird, sie ist aber empirisch-bedingt, wenn die Vorstellung eines Dings den Willen so bestimmt, daß das Ding **nicht an sich** und absolute, sondern in **Beziehung** auf **etwas anders** (in oder ausser uns) gewollt wird. Wird nun etwas bloß in **Beziehung** auf **etwas anders** gewollt, so wird nicht das Ding selber wirklich gewollt, sondern vielmehr nur das, worauf es sich, in so fern es gewollt wird, bezieht. Soll also ein Ding von uns wirklich gewollt werden, so muß es an sich und absolute von uns gewollt werden, und nur alsdann, wenn ein Ding an sich

und

und absolute von uns gewollt wird, wird das Ding selbst wirklich und in der That von uns gewollt. Dieß ist als ein völlig identischer Saz, so nothwendig und klar, daß hier kein Schein und keine Täuschung möglich, und also auch keine zurechtweisende Kritik nöthig ist. Es darf nur dargethan werden, daß irgendwo etwas an sich und absolute gewollt wird, oder daß irgendwo ein freyes Wollen statt findet, so giebt es sich von selbst, daß nur auf diese Art ein Ding wirklich und in der Wahrheit gewollt wird. Ich glaube, es ist nun alles sehr deutlich, und der Unterschied zwischen dem reinen theoretischen und practischen Vernunft-Gebrauch ganz und gar nicht mehr befremdend. Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, wenn sie immanent seye, und objective Realität haben soll, muß jederzeit empirisch-bedingt seyn, und ist als reine Vernunft nothwendiger Weise transscendent, lauter Schein und Täuschung; hingegen in ihrem practischen Gebrauche ist sie nur als reine Vernunft in Wahrheit practisch, hier ist reine Vernunft allein immanent, und der geringste empirische Zusaz zerstört oder verderbt sogleich allen wahren practischen Vernunft-Gebrauch. Dieß alles, wenn man es in dieser neuen Sprache hört, verspricht nun freylich auch ganz neue Entdekkungen, allein diese Hoffnung verschwindet wieder ganz, oder sinkt doch gar sehr herab, wenn man es nach seinem wahren Sinn versteht, und auf die gewöhnliche Art darlegt; denn da ist es mehr nicht, als die längst bekannte

kannte unwidersprechliche Wahrheit, daß Dinge, die von uns wirklich erkannt werden als Dinge, eben deßwegen, weil sie so von uns erkannt werden, Dinge an sich zu seyn zwar scheinen müssen, aber es als Dinge in unserer Erkenntniß schlechterdings nicht seyn können, hingegen Dinge, die von uns wirklich gewollt werden, müssen, wenn sie selbst und nicht vielmehr etwas anders gewollt werden solle, schlechterdings in diesem unserm **Wollen** Dinge an sich seyn, oder als Dinge an sich gewollt werden, weil sonst nicht sie, sondern etwas ganz anders von uns gewollt würde. Dieß wird nun wohl niemand bestreiten, aber ob durch das erstere in Absicht auf das absolute Daseyn einer intelligiblen Welt etwas verlohren, und durch das zweyte etwas gewonnen wird, daran läßt sich mit allem Recht zweifeln, wenn man sichs zu rechter Zeit einfallen läßt, daß in beeden Fällen von keiner **wahren absoluten Realität** wahrer absoluter Dinge, sondern nur von der **Möglichkeit** oder **Unmöglichkeit** die Rede ist, die Idee eines Dings an sich so zu realisiren, daß es ausser dem blossen Denken noch etwas wirkliches, obgleich nur in unserer Vorstellung, (denn **Wollen** ist auch nur **Vorstellung**) etwas wirkliches ist; denn da beweißt nun zwar die Kritik der Vernunft in ihrem theoretischen und practischen Gebrauche, daß das Denken eines Dings an sich durch die Art von Vorstellung, die wir Anschauung nennen, nicht, hingegen doch durch eine andere Art der Vorstellung,

lung, die wir Wollen nennen, wirklich realisirt werde; daß aber nun deßwegen ein Ding an sich absolute daseyn müsse, oder nicht daseyn könne, dieß folgt wohl aus dem einen so wenig als aus dem andern. Doch dieß alles muß sich in der Folge erst zeigen.

---

pag. 31 — 32.

§. 4.

Uebrigens muß die Eintheilung dieser Kritik der der speculativen gemäß seyn, weil es doch immer reine Vernunft betrift.

§. 5.

Nur daß man hier von den Grundsätzen anfängt, und von da zu Begriffen, und wo möglich, zu den Sinnen fortgeht, weil hier Vernunft im Verhältniß auf den Willen und dessen Caussalität, und nicht auf Gegenstände betrachtet wird.

Anm. Der Grund, warum hier die Ordnung umgekehrt, warum von Grundsätzen angefangen, und so fort zu Begriffen und zu den Sinnen geschritten wird, ist nicht deutlich genug ausgedrükt, es wird aber weiter unten ganz klar werden.

Erstes

Erstes Buch
Analytik der reinen practischen Vernunft.

Erstes Hauptstück
Grundsätze der reinen practischen Vernunft.

§. 6.
Erklärung.
pag. 35–38.

Practische Grundsätze — sind entweder a) subjectiv, blosse Maximen, oder b) objectiv, imperative; diese entweder α) hypothetisch, zu beliebigen Absichten, Vorschriften; oder β) categorisch, für den Willen als vernünftigen Willen, wo Vernunft bloß sich selbst voraussezt, practische Gesetze.

Anm. Ist gleich diese Terminologie neu, so scheint sie mir doch sehr glüklich gewählt zu seyn, und zum Verständniß des Nachfolgenden ist sie unentbehrlich; wir wollen sie uns also recht genau merken.

§. 7.
Lehrsaz I.
pag. 38–40.

Ein practisches materiales Prinzip kann kein practisches Gesez werden — dieß folgt von selbst aus der

obigen

obigen Erklärung eines practischen Gesetzes, in welchem Vernunft bloß sich selbst voraussezt, und daher a priori, und schlechterdings objectiv = gültig befiehlt.

§. 8.

Lehrsaz II.

pag. 40, 41.

Alle materiale practische Principien gehören zum Princip der Selbstliebe, weil hier immer Lust oder Unlust den Willen bestimmt.

§. 9.

Folgerung.

pag. 41—48.

Ohne bloß formale Gesetze, bey lauter materialen practischen Grundsätzen gibt es durchaus kein oberes, sondern nur ein unteres Begehrungs = Vermögen; denn die Lust mag entspringen, woher sie will, so wird der Wille stets bestimmt durch die Empfänglichkeit des Subjects. Nur reine practische Vernunft ist durch ihre Gesezgebung allein ein wahres oberes Begehrungs = Vermögen.

Anm. Ich mache zu dem allem keine Bemerkungen, es ist leicht verständlich, und der erhabenen Würde der Moral in ihrer möglichsten Reinigkeit vollkommen gemäß, am Ende freylich nichts anders als der paraphrasirte Begriff eines rein = vernünftigen Willens, aber eben deßwegen, so lang man diesen Begriff bloß problematisch

vorausſezt, a priori wahr und nothwendig. Ob nun irgendwo ein ſolcher rein=vernünftiger Wille wirklich angetroffen wird, davon wird jezt ſogleich die Rede werden.

---

§. 10.
Lehrſaz III.
pag. 48—51.

Maximen können nur als gemeine Geſetze gelten, in ſo fern ſie den Willen nicht durch ihre Materie, ſondern bloß durch ihre Form beſtimmen, nach der ſie zur allgemeinen Geſezgebung taugen: laut des nächſt=vorhergehenden.

Anm. Einen **durchaus= und rein=vernünftigen Willen** vorausgeſezt, ſo kann und darf der freylich durch nichts beſtimmt werden, als was an ſich und durchaus **der Vernunft gemäß** iſt; nur ſo etwas kann ſein Beſtimmungsgrund, und alſo ein allgemeines für alle Vernunft als ſolche gültiges Geſez ſeyn, denn auf jede andere Art beſtimmt wäre das Wollen kein durchaus= und rein=vernünftiges **Wollen** mehr. Soll alſo irgend ein practiſcher Grundſaz, den ſich ein vernünftiges Weſen zur Regel macht, von demſelben zugleich als ein allgemeines für alle Vernunft objective=gültiges Geſez angeſehen werden, ſo muß er ſo beſchaffen ſeyn, daß ein dadurch beſtimmtes Wollen ein durchaus= und rein=vernünf=

nünf=

nünftiges Wollen ist; dieses aber ist nicht möglich, wenn die Materie des practischen Princips den Willen bestimmt, das heißt, wenn das, was gewollt wird, deßwegen gewollt wird, weil es dieses oder jenes bestimmte wirkliche Ding ist, denn da sezt das Wollen erst das Daseyn und die Beschaffenheit des Dings, und sein **Verhältniß** zum wollenden Subject voraus, mithin ist es auch kein rein = und absolute = vernünftiges Wollen. Erst alsdann, wenn man von allem **Materialen** des Princips abstrahirt, und ohne Rüksicht auf das **Verhältniß** desselben zum wollenden Subject, das, was man will, deßwegen wollen kann und muß, weil ein solches Wollen an sich der Vernunft gemäß ist, erst alsdann ist das Wollen durchaus = und rein = vernünftig: alsdann aber bestimmt die Maxime, oder das practische Princip, den Willen ganz und gar nicht durch irgend eine **Materie** desselben, sondern bloß durch seine **Form**, d. h. durch seine absolute Vernunftmäßigkeit, und kann auch nur in so fern von der Vernunft als ein **allgemeines Gesez der Vernunft** angesehen werden, denn dieß alles heißt jezt mit wenigen Worten nichts anders, als so viel: **Vernunft als Vernunft** kann nichts wollen, als was durchaus = und rein = vernünftig, was ihr an sich und absolute gemäß ist, wenn man sich also irgend eine Regel zur practischen Befolgung festsezt, so kann sie auch nur durch ihre absolute Vernunftmäßigkeit ein Gesez der Vernunft heissen.

§. 11.

Aufgabe I.

pag. 51, 52.

Ein Wille, der allein durch die gesezgebende Form der Maximen bestimmbar ist, wie muß der beschaffen seyn? Da die blosse Form des Gesetzes nur von der Vernunft vorgestellt werden kann, mithin nicht unter die Erscheinungen gehört, so ist sie als Bestimmungsgrund des Willens verschieden von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur, und der Wille, der durch sie allein bestimmbar ist, ist unabhängig von dem Naturgesez der Erscheinungen — folglich frey in transscendentaler Bedeutung.

Anm. Ich denke, man könnte dieses kürzer und noch deutlicher so ausdrücken — Ein Wille, der bestimmt wird durch blosse Vernunft, durch das, was durchaus- und rein-vernünftig ist, ist ein rein-vernünftiger Wille, ist reine wollende Vernunft, also nur durch sich selbst bestimmbar.

---

§. 21.

Aufgabe II.

pag. 52—54.

Vorausgesezt, daß ein Wille frey ist, welches Gesez taugt allein, ihn nothwendig zu bestimmen? Da Freyheit, Unabhängigkeit von allem Empirischen ist, die

Mate-

Materie des Gesetzes aber nur empirisch gegeben werden kann, so bleibt für den freyen Willen bloß die gesezgebende Form der Maxime als nothwendiges Gesez übrig.

Anm. Dieß ist bloß die vorige Aufgabe umgekehrt: Ein rein-vernünftiger Wille ist bloß bestimmbar durch das, was an sich vernünftig ist, oder die wollende Vernunft als Vernunft kann bloß das an sich Vernunftmässige wollen.

---

§. 13.

Grundgesez der reinen practischen Vernunft.

pag. 54—56.

Die Maxime deines Willens müsse immer auch als Princip einer allgemeinen Gesezgebung gelten.

§. 14.

Dieses Grundgesetzes, welches den Willen durch die blosse Form des Gesetzes bestimmt, sind wir uns a priori bewußt, und dieses Bewußtseyn ist ein Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesezgebend ankündigt.

Anm. Vernunft als Vernunft will absolute nur, was an sich und absolute vernünftig ist; ein vernünftiger Wille wird als solcher allein bestimmt durch das Vernunft-

nunftmäßige seiner Maximen; dieß liegt so ganz unmittelbar und a priori im Bewußtseyn aller Vernunft, daß wir uns, in so fern wir uns als vernünftig wollende Wesen ansehen sollen, immer erst als diesem Vernunftgesez unterworfen betrachten müssen — nur das Vernunftmäßige an sich muß durchaus unsern Willen bestimmen, um vernünftig zu wollen, dieß ist noch vor allem wirklichen Wollen a priori wahr und nothwendig, und wir können uns ohne und vor diesem Grundgesez eines wirklich vernünftigen Willens gar nicht bewußt werden; erst dadurch, daß wir uns a priori als diesem Gesez unterworfen betrachten müssen, erst dadurch erkennen wir, daß reine Vernunft wirklich practisch ist. Dieß alles hat ganz und gar keine Schwierigkeit, denn das Bewußtseyn, daß man vernünftig handeln solle, und das Bewußtseyn, daß man das, was vernünftig ist, wolle, und das Bewußtseyn, daß Vernunft den Willen an sich bestimme ꝛc. dieß ist immer eine und ebendieselbe Sache, ein und ebendasselbe Bewußtseyn, nur auf verschiedene Art ausgedrükt; will man's also gleichsam in einer successiven Beziehung auf einander betrachten, so kann man immer sagen, wo das erste nicht ist, da ist auch das andere und dritte nicht, und wo jenes sich findet, da ist auch dieses; nur muß man nie vergessen, daß am Ende doch alles auf unserm concreten Bewußtseyn beruht, und daß man mehr nicht daraus herleiten darf, als was die Beschaffenheit und Natur dieses Bewußt-

seyns

seyns gestattet. Die weitere Anwendung hievon wird sich erst später machen lassen.

---

§. 15.

Folgerung.

pag. 56—58.

Reine Vernunft ist also für sich allein practisch, und gibt dem Menschen ein Gesez, (das Sittengesez) das eben deßwegen als Gesez der reinen Vernunft für alle vernünftige Wesen, für das Unendliche wie für die Endliche gehört, für diese wegen ihrem pathologisch-afficirten Willen als imperativ, für jenes um seiner Heiligkeit willen als Gesez.

Anm. Wir sollen durchaus und absolute vernünftig handeln, wir wollen also in so fern der Vernunft gemäß, oder das, was an sich vernünftig ist, mithin bestimmt Vernunft als Vernunft unsern Willen, und dieses vernünftige Wollen, das wir Moralität nennen, muß solches das Wollen aller vernünftigen Wesen seyn, folglich ist das Sittengesez ein Gesez für endliche und unendliche Vernunft, nur mit dem Unterschied, daß bey jener nicht eben so wie bey dieser das Sollen und das wirkliche Wollen nothwendiger Weise eins ist.

---

§. 16.

Lehrsaz IV.

pag. 58—71.

Avtonomie des Willens (d. h. Unabhängigkeit von allem Materialen, und eigene Gesezgebung, oder Bestimmung durch blosse reine Vernunftform) begründet allein alle Moral-Geseße und die ihnen gemäße Pflichten. Heteronomie hingegen (d. h. Bestimmung durch die Materie des Gesetzes) gibt nicht nur keine moralische Verbindlichkeit, sondern ist der ächten sittlichen Gesinnung vielmehr entgegen.

Anm. Wir haben hier ungemein vieles in einen einigen kurzen Paragraph zusammengefaßt, aber gewiß ohne einen wesentlichen Verlust, denn wenn wir uns der bisherigen Erklärungen erinnern, uns erinnern, was das alles sagen will: „Materie des Gesetzes, und gesezgebende Form, oder reine Vernunftform, Sittlichkeit „und Moralgesez;" so ists klar, daß wir nicht nur dieses, sondern auch das vorhergehende noch viel kürzer so ausdrücken könnten: Nur was Vernunft als Vernunft will, ist rein-vernünftig, sittlich-gut, und nur was rein-vernünftig, sittlich-gut ist, das kann und muß Vernunft als Vernunft, mithin alle Vernunft wollen. Alles andere hingegen ist nicht mehr an sich- und absolute-vernünftig, und kann und muß also auch nicht von der Vernunft als reinen Vernunft gewollt werden. Ob

uns nun aber diese Zergliederung der Vorstellung eines vernünftigen Willens (denn dieß ist alles bisherige) auch in dem Fall, daß wir einen solchen Willen irgendwo wirklich finden, in der theoretischen oder practischen Erkenntniß weiter bringen wird, als wir bisher waren, dieß muß sich nun erst im Nachfolgenden zeigen.

I.

Deduction der Grundsätze der reinen practischen Vernunft.

pag. 72 — 77.

§. 17.

Aus dem Bisherigen ergibt sich ein merkwürdiger Contrast zwischen dem analytischen Theil dieser, und dem analytischen Theil der Kritik der reinen speculativen Vernunft. In der leztern wurde der reinen Vernunft alles Positive einer Erkenntniß über Erfahrung hinaus von Dingen an sich abgesprochen, und sie konnte bloß den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit und Nothwendigkeit dergleichen zu denken, in Sicherheit sezen; hingegen hier gibt das Moralgesez als reines Vernunft-Factum zwar nicht Aussicht, aber doch eine Anzeige auf eine reine Verstandes-Welt, und bestimmt sie positiv, durch Erkenntniß dieses Gesetzes.

§. 18.

Das Moralgesez nehmlich, als Gesez der Avtonomie der reinen practischen Vernunft soll der Sinnen-

Welt als sinnlicher Natur die Form einer Verstandes-Welt einer übersinnlichen Natur verschaffen; durch unsern Willen soll zugleich eine Naturordnung entspringen, indem unsere Maximen unterworfen sind jenem Gesez, so daß der Wille Ursache von den Objecten seyn soll, und die Caussalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich im reinen Vernunft-Vermögen hat, welches dann die Idee einer übersinnlichen Natur ist, der wir in practischer Beziehung objective Realität geben, weil wir sie als Object unseres Willens, als reine Vernunft-Wesen ansehen.

Anm. 1. Sollte wohl dieser Contrast, den hier unser Philosoph aufdekt, so gar merkwürdig seyn, oder einer so künstlichen Erklärung bedürfen, daß reine Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche keine, und hingegen im practischen wahre objective Realität hat, daß sie als Gegenstand der Speculation ganz und gar undarstellbar, und hingegen als Gegenstand des Wollens gar wohl darstellbar ist? Ich denke, die Sache ist sehr natürlich. Wann nehmlich von Realisirung der reinen Vernunft und ihrer Ideen im theoretischen die Rede ist, so lautet die Aufgabe in unserer gewöhnlichen Sprache eigentlich so: — es soll etwas, was doch keine Vorstellung, kein bloß vorgestelltes Ding, sondern ein absolutes Ding an sich ist, von uns wirklich vorgestellt, und und zwar als ein absolutes Ding an sich vorgestellt werden;

den; das ist nun aber freylich unmöglich, denn, indem es von uns wirklich vorgestellt wird, so ist es ja kein absolutes Ding mehr, sondern bloß ein Ding in der Vorstellung. Ist hingegen von Realisirung der reinen Vernunft im Practischen die Rede, so heißt die Aufgabe so: es soll etwas an sich und absolute gewollt, und zwar als etwas an sich- und absolute-Begehrbares gewollt werden; müßte nun das an sich Begehrbare, in so fern es als solches gewollt werden solle, eben so wie das an sich Erkennbare, ausser allem unserm Vorstellen liegen, und in eben dem Verstande ein Ding an sich seyn, wie jenes, dann wäre freylich der Contrast unbegreiflich, daß das Absolute und Unbedingte dort gar keine, und hier wahre objective Realität haben sollte; denn in so fern das an sich Begehrbare gewollt würde, so müßte es doch auf irgend eine Art in unsere Vorstellung kommen, und in so fern es etwas an sich Begehrbares wäre, so könnte es von uns nicht vorgestellt werden, es könnte auch als solches schlechterdings nicht gewollt werden, und doch ist ein wirkliches Gesez vorhanden, nach welchem es von uns gewollt werden muß — Vermög dieses Factums also hätte es als etwas, das an sich gewollt würde, und also auch ein absolutes Ding an sich seyn müßte, objective Realität, und hätte sie doch nicht, in so fern es wirklich gewollt würde, und also erst in unsere Vorstellung kommen müßte. Wie sollten wir nun diesen Contrast, oder vielmehr diesen Widerspruch auflösen? Allein

lein man beweißt es auf der Stelle, daß das an sich Begehrbare, in so fern es gewollt wird, ganz und gar nicht eben so, wie das an sich Erkennbare, ausser allem unserm Vorstellen liegen, ganz und gar nicht in eben der Bedeutung, wie jenes, ein absolutes Ding an sich seyn muß. Dort darf das Absolute schlechterdings nicht bloß die Idee eines Dings an sich seyn oder bleiben, sondern es muß stets ein wirkliches wahres Ding an sich seyn, und soll doch vorgestellt, d. h. ein Ding bloß in der Vorstellung werden. Dieß ist unmöglich, weil es an sich ganz und gar widersprechend ist; hingegen hier kann und darf es bloß die Idee eines Dings an sich seyn, und kann dennoch den Willen bestimmen, dennoch gewollt, und also ein Ding in unserm Willen werden, der aber selbst nur Vorstellung ist. Dieß ist freylich gar wohl möglich, weil am Ende alles doch nur Vorstellung, obgleich Vorstellung von verschiedener Art, ist und bleibt — aber was ist jezt Wunderbares hieran? Der ganze Contrast heißt nun bloß so viel: die Idee von einem Ding an sich kann wohl gedacht werden, und als Gedanke den Willen bestimmen, aber diese Idee kann nie in einer wirklichen Erkenntniß ausser dem blossen Denken so dargestellt werden, daß das, was diese Idee aussagt, nehmlich das Ding an sich, wirklich da wäre, denn durch jede Darstellung hört es auf ein Ding an sich zu seyn, und wird bloß ein dargestelltes Ding.

Anm. 2.

Anm. 2. Als vernünftige Wesen sind wir dem Moral-Gesez unterworfen, dieses Moral-Gesez gebiethet uns zu wollen, und zu handeln, als rein-vernünftige Wesen; ein solches Wollen ist transscendentale Freyheit, diese aber geht über die Sinnenwelt hinaus, und sezt uns in eine reine Verstandeswelt; mithin müssen wir uns, in so fern wir Vernunft haben, ansehen als wirklich zu einer übersinnlicheu Natur gehörig, und in so fern das Moral-Gesez unserm Willen gebietet, also ein Object desselben ist, in so fern hat auch die Existenz einer übersinnlichen Natur objective Realität. Alles ganz wahr und richtig; aber kommen wir denn dadurch weiter, als in der Speculation, kommen wir jemals zu derjenigen objectiven Realität, um die es uns eigentlich zu thun ist? Wir sind uns der Vernunft bewußt, das heißt doch nichts anders, als wir nehmen bey uns Ideen wahr von Dingen an sich, und beziehen darauf das Bewußtseyn unserer selbst, und dessen, was nicht wir sind, was ausser uns ist; wir sind einem Moral-Gesez unterworfen, heißt gleichfalls nichts anders, als, wir beziehen in unserm Bewußtsen auf jene Ideen auch unser Wollen, oder wir nehmen wahr bey uns Ideen von etwas, das an sich begehrbar, venünftig, sittlich-gut ist, und nehmen wahr, daß diese Ideen unsern Willen bestimmen. Zergliedern wir nun diese Ideen, so enthalten sie in sich die Idee einer übersinnlichen absoluten Existenz; allein diese Existenz kann doch keine andere Wahrheit

und Realität für uns haben, als das Factum hat, welches sie in sich begreift; dieß Factum aber hat bloß die Gewißheit, daß das, was wir wahrnehmen, bey uns in unserer Vorstellung so ist — Ob nun aber unsere Vorstellung uns täuscht oder nicht, ob ihr etwas an sich oder nichts entspricht, ob also ausser all unserm Vorstellen, mithin auch ausser unserm Wollen, das selbst wieder nur Vorstellung ist, etwas an sich und absolute da ist, das bleibt hier eben so wohl, wie im theoretischen Felde, unentschieden, und wir kommen bloß zu einem Daseyn, zu einer Objectivität im Willen, die aber, wenn wir auf die Begriffe und nicht bloß auf die Ausdrücke sehen, das ganz und gar nicht ist, was reine Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch gern leisten möchte, und doch nicht leisten kann, nehmlich weder eine absolute Objectivität an sich, noch diejenige sinnliche Realität, die der reinen Vernunft im theoretischen abgesprochen wird. Nun bleibt zwar, wie es scheint, unserm Philosophen hier noch das Verdienst übrig, ein völlig-reines Princip der Sittlichkeit aufgestellt zu haben, ob aber nicht auch gegen diesen Ruhm einige Einwendungen zu machen seyn möchten, dieß wird sich in der folgenden Anmerkung zeigen.

Anm. 3. Handle stets so, daß deine Maxime immer auch als Princip einer allgemeinen Gesezgebung gelte, oder daß bloß die Form deiner practischen Grundsäze, wornach sie zu einer allgemeinen Gesezgebung taugen,

gen, und nicht die Materie derselben deinen Willen bestimme — — ohne Zweifel ist nur bey diesem Grundsaz die reine Vernunft durch sich selber practisch — nur darauf gründet sich die Avtonomie des Willens, und mit ihr wahre ächte Sittlichkeit; hingegen durch alle materiale Grundsätze geht die Herrschaft der reinen Vernunft, und mit ihr wahre Sittlichkeit verlohren — Wenn also Kannt erst diese Entdeckung gemacht, oder doch erst in ein klares Licht gestellt hat, so hat er sich immer kein geringes Verdienst um die Moralität erworben, ich zweifle aber sehr, ob er auch hier uns etwas mehr als neue Wörter, eine neuklingende Formel gegeben hat. Wir wissen jezt, daß jener oberste Grundsaz der reinen practischen Vernunft, in einem gewöhnlichern Dialect ausgedrükt, nichts anders sagen will, als dieses: handle stets so, wie es der Vernunft an sich gemäß ist, nichts als die reine absolute Vernunftmäßigkeit an sich darf deinen Willen bestimmen, wenn dein Wollen durch- aus- und rein-vernünftig seyn soll; und dieß sollte bisher irgend jemand nicht gewußt, oder gar bestritten haben? Ich glaube vielmehr, daß alle vernünftige Philosophen, die nur jemals über Sittlichkeit und Vernunft gedacht oder geschrieben haben, diesen Grundsaz als ein ganz identisches Gesez so sicher voraussezten, daß sie es nicht der Mühe werth, oder für nothwendig hielten, ihn auch nur zu berühren; — vielmehr gieng ihre Absicht, wenn sie einen allgemeinen Grundsaz der Moralität

lität aufzustellen suchten, eigentlich nur dahin, gleichsam ein Criterium zu finden, wornach man in jedem einzelnen Falle im Stande wäre zu beurtheilen, was wirklich und in concreto der Vernunft an sich und absolute gemäß seyn möchte oder nicht. Nur dieses sollte durch alle die von unsern Philosophen so scharf gerügte Principien der Sittlichkeit geleistet werden, nun will ich es hier nicht untersuchen, ob es dadurch wirklich geleistet worden seye oder nicht; vielleicht kann uns weder ein moralisches Gefühl, noch der Grundsaz der Vollkommenheit, noch ein anderes bisher angenommenes subjectives oder objectives Princip sicher genug leiten, aber ich sehe auch nicht, wodurch uns die Kritik bisher in den Stand gesezt hätte, auf jeden Fall mit Zuverläßigkeit zu erkennen, was der Vernunft an sich gemäß seye; denn daß das rein-vernünftig seye, was die blosse Form der Vernunft hat, oder zu einer allgemeinen Gesezgebung taugt, dieß ist freylich ganz klar, aber auch als ein blosses Idem per idem zu dem genannten Zwek unbrauchbar. Doch vielleicht lehrt uns dieses erst die Folge; wenn wir es also in Zukunft noch finden, so wollen wirs mit Dank erkennen, und als ein nicht geringes Verdienst rühmen; hingegen glauben wir der Ehre anderer Philosophen das gleichfalls schuldig zu seyn, daß wir sie von dem Vorwurf befreyen, als ob sie wahre Sittlichkeit anderswoher, als aus reiner absoluter Vernunftmäßigkeit hätten wollen entspringen

lassen.

lassen. Wenn sie also z. E. ein moralisches Gefühl in uns, oder den Begriff der Vollkommenheit als höchstes Princip der Moralität aufstellten, so dachten sie sicher nicht daran, daß etwas anders, als das Vernunftmäßige selbst den Willen bestimmen dürfte, sondern nur das wollten sie damit sagen, daß durch jenes Gefühl, oder durch diesen Begriff das Vernunftmäßige in jedem Fall zuverläßig erkannt werden könne, und so war ihnen dann dieser allgemeine Grundsaz der Moralität nicht so wohl oberstes Bestimmungs- als Erkenntniß-Princip im Practischen, der Wille sollte dadurch sein Object, das ihn allein bestimmen dürfte, gleichsam nur finden, aber nicht dadurch selber bestimmt werden.

---

pag. 77, 78.

§. 19.

Es sind demnach zwey ganz verschiedene Aufgaben, 1) wie reine Vernunft a priori Objecte erkennt; 2) wie sie unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, der Caussalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objecte seyn kann.

§. 20.

Die erste dieser Aufgaben fordert Erklärung, wie Anschauungen a priori möglich seyn, und schränkt, da diese insgesamt sinnlich sind, alle speculative Erkenntniß auf mögliche Erfahrung ein.

§. 21.

Die zweyte fordert keine Erklärung der Möglichkeit der Objecte des Begehrungs=Vermögens, sondern nur, ob Vernunft den Willen bestimme bloß durch empirische Vorstellungen, oder auch durch reine Vernunft.

§. 22.

Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unsern freyen Willen seyn kann, bedarf keiner Anschauung, denn es kommt hier nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens, nicht auf den Erfolg an.

Anm. Der Unterschied dieser zwey Aufgaben ist zwar ganz richtig, aber alles, was wir dadurch lernen, ist wiederum eben so identisch, wie das, was wir in der Kritik der reinen speculativen Vernunft lernten. Wenn vom **Wissen** oder **Erkennen** die Rede ist, so müßte reine Vernunft, um Objectivität zu haben, sich durch Anschauung darstellen lassen; da aber diese bey uns jederzeit sinnlich ist, so kann sie das, was vor die Vernunft allein und unmittelbar gehört, schlechterdings nicht darstellen; das heißt, wenn das Ding an sich, das absolute, als solches erkannt werden sollte, so müßte es von uns nicht bloß gedacht werden, sondern auch außer diesem Denken wirklich und in der That da seyn, wie soll es aber da seyn, für uns da seyn, wie sollen wir wissen und sagen können, daß es da ist, als wenn wirs

uns

uns bewußt werden, daß es wirklich da ist, und wie ist dieses Bewußtseyn anders möglich, als durch unser Vorstellen, dadurch aber wird, und ist es jederzeit ein vorgestelltes Ding oder ein Sinnending, aber kein Ding an sich, nicht das absolute selbst; oder ein Vernunftding; nennt man nun dieses objective Realität, so ist es gar kein Zweifel, daß reine Vernunft keine Objecte erkennt, oder im theoretischen Gebrauche keine objective Realität hat, denn dieser Saz ist am Ende nichts anders als die Behauptung, daß ohne unser Vorstellen wir nichts erkennen, was aber von uns vorgestellt wird, das ist als solches bloß etwas Vorgestelltes; und ohne dieses Vorstellen nichts. Ist hingegen von der Bestimmung des Willens, vom Wollen und seiner Caussalität die Rede, so ist es eben so natürlich, daß, wenn das Wollen wirklich vernünftig ist, und in so fern es vernünftig ist, es allein durch reine Vernunft bestimmt werden muß und bestimmt wird — d. h. wenn wir wirklich vernünftig wollen, so müssen wir, was wir wollen, nur deßwegen wollen, weil es vernünftig ist. Hierzu ist nun aber gar nicht nöthig, daß wir das, was absolutes gut und begehrbar ist, oder was durch reine blosse Vernunft gewollt wird, erst ausser unserm Denken als ein wirkliches Ding uns darstellen, denn dieß wäre immerhin widersprechend und also unmöglich; wenn es auch nur gedacht wird, und als absolute begehrbar gedacht wird, so kann es schon gewollt werden, und wird auch

eo ipso gewollt, eben dadurch, daß es als absolute begehrbar gedacht wird, wenn es gleich ausser diesem Denken und Wollen ganz und gar nicht dargestellt, als ein wirkliches Ding an sich dargestellt wird. Es fragt sich also nur, ob ein solches vernünftiges Wollen wirklich da ist, ob etwas wirklich als absolute begehrbar gedacht und also auch gewollt wird. Diese Frage wird beantwortet durch das Moral-Gesez, das uns als vernünftigen Wesen schlechterdings gebietet; folglich ist nun auch erwiesen, daß das Absolute wirklich gewollt wird, wenn es gleich niemalen ausser diesem Wollen und Denken wirklich da ist. Nennt man nun dieses auch wieder eine objective Realität, oder eine objective Realität in practischer Bedeutung, d. h. bloß im **Wollen** und für das **Wollen**, so hat freylich reine Vernunft im Practischen, was sie im Theoretischen nicht hat, nehmlich Objectivität — — aber was soll uns dieses? So lang wir bloß bey dem Ausdruk Objectivität stehen bleiben, so glauben wir etwas gewonnen zu haben, aber dieser Gewinn ist blosser Schein, so bald wir auf die Begriffe sehen; denn da ist objective Realität im Practischen ganz und gar nicht das, was uns den Mangel der Objectivität im Theoretischen ersetzen kann. Soll nehmlich der Mangel der objectiven Realität im Theoretischen weiter gar nichts sagen, als daß das Absolute hier nicht versinnlicht werden könne, nun so wollen wirs gelten lassen, daß dieses im Practischen wenigstens einigermassen mög-

lich

lich ist, und wirklich geschieht, wiewohl auf eine ganz andere Art, als es dort geschehen sollte, und doch nicht geschehen kann; denn dort soll es durch sinnliches Erkennen realisirt werden, und kann doch nicht, hier hingegen wird es durch sinnliches Wollen bloß realisirt; doch vielleicht muß dieses dennoch ein grosser Gewinn heissen, denn es ist doch immer eine Art von sinnlicher Realität. Soll hingegen der Mangel der Objectivität im Theoretischen so viel gelten, daß wir das Ding an sich als wirklich vorhanden ganz und gar nicht mehr mit Grund voraussetzen dürfen, und daran ist uns allein gelegen; nun so sehe ich nicht ein, wie uns die Objectivität im Practischen dazu berechtigen kann, denn diese Objectivität ist ja ganz und gar nicht jene, folglich bleibt der obige Mangel immer unverbessert, und mithin auch das, was daraus folgt. Wir müßten alsdann so schliessen: weil das Absolute, als solches, oder das Ding an sich, als Ding an sich, ewig nicht von uns wirklich ausser unserm blossen Denken vorgestellt werden kann, so können wir auch mit Recht nie sagen, daß es wirklich und an sich da ist — Weil es aber als Ding an sich gewollt werden kann, und gewollt wird ausser unserm blossen Denken, so können und müssen wir nun sagen, daß es wirklich und an sich da ist. Nun wissen wir noch aus den Untersuchungen über die Kritik der speculativen Vernunft, daß der erstere Schluß ganz falsch ist; wäre er aber richtig, so müßte wenigstens der zweyte falsch seyn;

 denn

denn woher sollte es folgen, daß, weil das Ding an sich gewollt werden könne, und wirklich gewollt werde, es auch wirklich und an sich da seyn müsse ausser unserm Denken oder Vorstellen — freylich wohl in unserm Wollen, aber dieses ist ja selbst nur unsere Vorstellung, mithin ist es doch immer nur in unserm Vorstellen da, und also eben deßwegen kein Ding an sich. Sollen wir also durch die objective Realität, die wir der Vernunft im Practischen vindiciren, dahin kommen, daß wir das Ding an sich nicht nur einigermassen versinnlichen, sondern daß wir mit Grund und Recht urtheilen, es sey ausser allem unserm Denken, Wollen und Vorstellen an sich selbst da, so bleibt hierzu kein anderer Weg übrig als dieser: wir müssen schliessen, weil unser vernünftiges Wollen ohne einen absoluten Realgrund eine blosse Illusion wäre, so dürfen und müssen wir einen solchen Realgrund schlechterdings annehmen; dürfen wir aber im Practischen so schliessen, so sehe ich gar nicht ein, was diesen Schluß im Theoretischen ungültig machen könnte, und so kommen wir denn, wenn wir die Wahrheit ehrlich sagen wollen, in dem einen Felde gerade so weit, als in dem andern.

---

pag. 78 — 87.

§. 23.

Die Kritik fängt also hier mit Recht von reinen practischen Gesetzen und ihrer Wirklichkeit an, und legt ihnen

nen statt der Anschauung den Begriff der Freyheit zum Grund, dessen Möglichkeit aber nicht weiter zu erklären ist.

§. 24.

Das ist nun geschehen, und die Exposition des obersten Grundsatzes der practischen Vernunft dargelegt; hingegen kömmt man mit der Deduction desselben nicht so gut fort, wie bey den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes.

§. 25.

Bey diesen war Möglichkeit der Erfahrung ihre Legitimation, aber nicht so bey der Deduction des Moral-Gesetzes.

§. 26.

Dieses betrift ein Erkenntniß, so fern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selber werden kann, also ein Grund-Vermögen; und zwar ein Grund-Vermögen, das von Erfahrungs-Principien unabhängig ist. Es ist uns auch als ein Factum der reinen Vernunft a priori gegeben, und apodictisch gewiß, wenn gleich in der Erfahrung kein Beyspiel der Befolgung da ist. Es ist also keine Deduction seiner objectiven Realität durch theoretisch-speculative oder empirisch-unterstüzte Vernunft möglich, steht aber dennoch für sich fest.

§. 27.

Dafür wird es selbst Princip der Deduction eines ganz unerforschlichen Vermögens, der transscendent. Freyheit.

§. 28.

Dieses Vermögen muß zwar speculative Vernunft als möglich annehmen, kann es aber nicht einmal seiner Möglichkeit nach realisiren. Hingegen das Moral-Gesez ergänzt dieses Bedürfniß, und beweißt so gar die Wirklichkeit jenes Vermögens an Wesen, die dieß Gesez als verbindend für sich erkennen; verschaft ihm also zwar nur practische aber doch wahre objective Realität, und sich selbst, das keiner Rechtfertigung bedarf, eine Art von Creditiv.

§. 29.

Dadurch erlangt nun zwar speculative Vernunft nichts in Ansehung der Einsicht, denn der Begriff der Ursache wird nicht gebraucht, um Gegenstände zu erkennen, sondern die Caussalität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen; hingegen gewinnt sie in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freyheit, dem hier unbezweifelt-objective obgleich nur practische Realität verschaft wird.

Anm. Die nächst-vorhergehende Bemerkungen werfen auch über diese Paragraphen das gehörige Licht, wir beziehen uns also darauf, und fassen uns so kurz als möglich. Noch immer wird theoretische und practische Vernunft in einen auffallenden Gegensaz gegen einander gestellt, und was jene nicht leisten kann, das wird dieser tribuirt. „Der oberste Grundsaz der reinen practi-

„schen

„schen Vernunft ist nun völlig dargelegt, und seine „Wirklichkeit durch ein Factum a priori ausser Zweifel „gesezt, er steht also für sich fest, obgleich, da er völ- „lig a priori ist und über alle mögliche Erfahrung hin- „ausgeht, keine Deduction desselben möglich ist. Hin- „gegen dient er doch zur Deduction eines für specula- „tive Vernunft ganz unerforschlichen Vermögens, der „transscedentalen Freyheit, indem das Moral-Gesez „in uns sogar die Wirklichkeit dieses Vermögens dar- „thut, und also einem Begriff, den speculative Vernunft „zwar bedarf, aber nicht realisiren kann, auf eine ganz „unbezweifelte Art wahre Objectivität verschaft." Das lautet nun alles ganz vortreflich, und reizt unsere Auf- merksamkeit ungemein — wir sollen ja auf einmal wie- der bekommen, was uns die Kritik des theoretischen Ver- nunftgebrauchs genommen hat, warum sollten wir mit unserm Philosophen nicht zufrieden seyn? Nur dieß eine ist zu bedauren, daß der Gewinn, wie wir oben schon gesehen haben, bloß in Wörtern besteht — wenn wir nehmlich schon damit zufrieden sind, daß wir nur et- was von einer objectiven Realität hören, die der reinen Vernunft in irgend einer Bedeutung zukommen soll, die- se Bedeutung mag beschaffen seyn wie sie will, nun so haben wir freylich, was wir wollen; allein ich zweifle, ob wir damit zufrieden seyn können — nicht bloß wah- re, unbezweifelt-wahre objective Realität verlan- gen wir, sondern Objectivität in der Bedeutung, wie

sie speculative Vernunft fordert, aber nicht leisten kann; nun sagt hier Kant selber im lezten Paragraph, daß speculative Vernunft an Einsicht nichts gewinne, daß dieß zwar wahre, aber doch nur practische Realität seye, wie kann er denn behaupten, daß dadurch das Bedürfniß der speculativen Vernunft ergänzt werde? — Was hilft uns eine objective Realität, wenn es nicht die ist, die wir wünschen oder verlangen? Freylich hat das Moral-Gesez in uns seine vollkommene Richtigkeit, und mit demselben und durch dasselbe ist der Begriff der Freyheit völlig gesichert und practisch realisirt, aber wissen wir nun deßwegen, daß wir wirklich freye Wesen, Dinge an sich, Glieder einer intelligiblen Welt sind? Dieses Wissen hebt ja unser Philosoph selber auf, was ist also jene practische Objectivität? Auf der Welt nichts anders, als: daß Vernunft den Willen bestimmt, und also das Absolute ein Object des vernünftigen Wollens ist. Dieses hat oder erlangt Realität durch das Moral-Gesez in uns; das heißt, in so fern das Moral-Gesez Wirklichkeit bey uns hat, in so fern es uns wirklich gebietet, oder in so fern wir wirklich vernünftig pur-vernünftig wollen sollen, in so fern bestimmt die Vernunft wirklich den Willen, das Absolute ist wirklich ein Object unsers Wollens — allein was soll uns dieses ewige idem per idem? Wäre die Wirklichkeit des Moral-Gesetzes in uns eine absolute positive Wirklichkeit, dann hätten wir, was wir wollten, wir hätten den Schritt

in

in eine intelligible Welt gethan; da aber jene Wirklichkeit bloß eine Wirklichkeit in unserm Bewußtseyn, in unserm Denken und Vorstellen ist, so ist auch die Wirklichkeit der reinen practischen Vernunft und mit ihr die Wirklichkeit der Freyheit nicht mehr, und kann nicht mehr seyn. Das Absolute ist ein Object unsers wirklichen Wollens, aber nur als Idee, als Gedanke, nicht als wirkliches Ding an sich, und wir sind freye Wesen, aber nur in unserer Vorstellung, nicht absolute und an sich. Bleiben wir aber auch hier immer nur innerhalb unseres eigenen Vorstellens, so haben wir durch practische objective Realität zwar ein Wort, aber nicht die Sache selber, die wir wünschen, und die uns die Kritik der speculativen Vernunft abspricht. Das Absolute, oder die intelligible Welt wird nun zwar realisirt durch unser vernünftiges Wollen, so daß dieses wirklich dadurch bestimmt wird, aber da all unser Wollen nur unser Wollen, mithin selbst nur Vorstellung ist, so darf auch das Absolute oder die intelligible Welt, in so fern das Wollen dadurch bestimmt wird, gleichfalls nur Vorstellung seyn, und es folgt noch keineswegs, wenigstens nach den Grundsätzen der Kritik, daß es ausser allem unserm Denken, Vorstellen und Wollen an sich etwas ist; so lang wir aber zu diesem Schluß noch nicht berechtigt sind, so haben wir auch das nicht, was die Kritik der speculativen Vernunft verweigert, nemlich wahre absolute Objectivität für eine intelligible Welt.

II.

Befugniß der reinen Vernunft im practischen Gebrauch, zu einer Erweiterung, die ihr in der Speculation nicht möglich ist.

pag. 87—100.

§. 30.

Durch die Kritik der reinen speculativen Vernunft wurde den Categorien objective Realität in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung vindicirt, und dadurch Hume's Scepticismus, der durch seinen Empirismus eingeführt werden mußte, und, wenn Gegenstände der Erfahrung als Dinge an sich genommen würden, in der That auch gültig wäre, völlig aufgehoben.

§. 31.

Da wurde den Categorien ihr Siz im reinen Verstande angewiesen, und sie als wahre mögliche Begriffe von Objecten überhaupt bestätigt, die nun auch von Noumenen gebraucht werden könnten, zwar nicht, um dadurch eine Erkenntniß zu bewirken, weil hier die Bedingung der Anwendung auf Gegenstände, nehmlich die Anschauung fehlt, aber doch immer noch zu irgend einem andern vielleicht practischen Behuf, welches nicht seyn würde, wenn nach Hume z. E. der Begriff der Caussalität ganz unmöglich wäre.

§. 32.

Diese in einer andern als theoretischen, in practischer Absicht mögliche Anwendung der Categorien auf

Dinge

Dinge an sich wird realisirt durch das Moral-Gesez, denn dieses als ein Factum a priori, als eine obgleich nicht empirische, doch unvermeidliche Willens-Bestimmung, enthält den Begriff der Caussalität mit Freyheit, und gibt also dem Begriff Caussa Noumenon, der zwar theoretisch-leer, aber doch immer möglich ist, reelle Bedeutung, in practischer Beziehung, indem er zwar keine correspondirende Anschauung, aber doch wirkliche Anwendung hat, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, welches zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.

§. 33.

Diese hiemit eingeleitete objective Realität der einen Categorie im Felde des Uebersinnlichen gibt nun auch den übrigen, in so fern sie mit dem Moral-Gesez in nothwendiger Verbindung stehen, eben dieselbe objective, aber immer nur practisch-anwendbare Realität, so daß doch hernach reine theoretische Vernunft nie dadurch berechtigt wird, ins Uebersinnliche hineinzuschwärmen.

Anm. Da zeigt uns nun unser Philosoph den wichtigen Zusammenhang zwischen der Kritik der speculativen und der practischen Vernunft, und die grossen Dienste, die jene dieser leistet. Wir wollen also vor allen Dingen den Innhalt dieses ganzen Abschnitts noch einmal kurz wiederholen, und so viel möglich in eine solche Verbindung stellen, daß dadurch der Sinn des Verfassers

desto

desto leichter erkannt und beurtheilt werden kann. „Es ist nehmlich darum zu thun, daß wir auf irgend eine zuverläßige Art den Schritt in eine intelligible Welt hinüber machen, und uns von Dingen an sich, als wirklichen Objecten zu unserer Beruhigung versichern. Wir müssen also den Categorien, als Begriffen, wodurch wir allein Objecte zu denken im Stande sind, auch alsdann noch, wenn wir sie auf Dinge an sich anwenden, objective Realität zu verschaffen suchen. In theoretischer Absicht, oder durch anschauliche Darstellung im Erkenntnißvermögen ist nun freylich dieses unmöglich, denn da erfordern sie, wenn sie objective Bedeutung erlangen, wenn sie realisirt werden sollen, Anschauung oder Darstellung ausser dem blossen Denken, und da diese bey uns jederzeit sinnlich ist, so sind uns auch immer nur Sinnendinge und keine Dinge an sich durch jene Begriffe möglich. Dieses beweißt die Kritik der reinen speculativen Vernunft, und hebt nun zwar dadurch alle Möglichkeit einer theoretischen Erkenntniß von Dingen an sich gänzlich auf, hingegen bahnt sie uns doch auch zugleich wieder den Weg ins Uebersinnliche von einer andern Seite. Indem sie nehmlich darthut, daß nur Sinnendinge, nur Gegenstände einer möglichen Erfahrung durch die Categorien möglich, durch sie aber auch allein möglich sind, so ist nun zugleich auch ganz klar, daß diese Begriffe nicht erst aus Erfahrung entsprungen seyn können, sondern völlig a priori seyn müssen, und im reinen

Verstande ihren Siz haben, und also zum Denken eines Objects überhaupt gehören. Wenn sie also gleich über Erfahrung hinaus, und also von Dingen an sich, keine Erkenntniß geben, so sind es doch mögliche und wahre Begriffe von Objecten überhaupt, und können als solche auch von Dingen an sich zu einer andern Absicht gebraucht werden. Es fragt sich also jezt nur noch, ob ein solcher anderwärtiger Gebrauch derselben wirklich statt findet, oder ob eine in einer andern Rüksicht und Bedeutung gemachte Anwendung jener Begriffe auf Dinge an sich irgendwo in der Wirklichkeit vorkommt. Diese Frage ist bereits zu unserer völligen Beruhigung beantwortet. Das Moral=Gesez ist ein unläugbares Factum, dadurch aber werden die Categorien von Dingen an sich zwar nicht zur Bewirkung einer Erkenntniß derselben, aber doch in Beziehung auf das Begehrungs=Vermögen zur Bestimmung des Willens gebraucht, und so wird ihnen in dieser Anwendung zwar nicht durch Anschauung, aber doch durch wirkliche Gesinnungen und Maximen eine zwar nur practische, aber dennoch wahre objective Realität verschaft, und hiemit der im Theoretischen ganz unmögliche Schritt ins Uebersinnliche wirklich und in der That, obgleich in einem ganz andern, nehmlich im practischen Felde, glüklich gemacht. Allein dieser Uebergang würde im practischen eben so unmöglich seyn, wie im theoretischen, wenn nicht vor allen Dingen die Kritik der speculativen Vernunft die Möglichkeit und

Wahr=

Wahrheit der Categorien als reiner Verstands=Begriffe, bewiesen, und den Scepticismus, der ihre objective Nothwendigkeit bestreitet, und so lang die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich gelten, mit Recht bestreitet, und für widersprechend erklärt, völlig aufgehoben hätte, indem alsdann von solchen falschen und widersprechenden Begriffen nicht etwa nur kein theoretischer, sondern überhaupt gar kein, also auch kein practischer Gebrauch möglich gewesen wäre, daß sie also von Dingen an sich gebraucht, wenigstens in practischer Beziehung, objective Realität erlangen können, das haben wir immer auch der Kritik der speculativen Vernunft zu danken; hingegen bleibt es doch bey dem, was diese einmal ausgemacht hat, daß über Erfahrung hinaus ins Uebersinnliche hinein alles vorgebliche Erkennen blosse Schwärmerey ist; denn practische Objectivität berechtigt uns zwar, eine intelligible Welt in Beziehung auf das Begehrungs=Vermögen anzunehmen, aber sie giebt von ihr selber ausser dieser practischen Beziehung theoretisch ganz und gar nichts zu erkennen." Dieß ist jezt noch einmal der Innhalt dieses ganzen Abschnitts in einem solchen Zusammenhang, daß wir den Werth desselben ohne Mühe beurtheilen können; was wollen wir also nun dazu sagen? Ich denke, wir lassen zuerst den ganzen Gang dieser Vorstellungen unangefochten, und fragen nur, was dann wohl am Ende herauskomme, oder gewonnen werde, wenn auch alles seine Richtigkeit

tigkeit habe. Es soll wirklich an dem seyn, daß die Kritik der speculativen Vernunft allererst den Weg reinigen, allererst den Scepticismus hinwegschaffen, und den Gebrauch der Categorien von Dingen an sich für die practische Vernunft möglich machen mußte; es soll wirklich an dem seyn, daß nun diese Begriffe durch das Moral-Gesez im Felde des Uebersinnlichen objective Bedeutung und Realität in practischer Beziehung erlangen; was in aller Welt soll uns denn jezt diese objective Realität nutzen? Daß wir nun etwas von einer intelligiblen Welt wüßten, dieß ist ja unmöglich, und unser Philosoph läugnet es selber; es heißt also diese objective Realität ganz und gar nichts, als daß nun das Absolute, das Ding an sich in eben dem Verstand Object unsers Willens ist, in welchem das Moral-Gesez wirkliches Gesez für uns ist, allein dieß ist ja möglich, wenn auch überall kein Ding an sich absolute da wäre; unser Wollen ist ja immer nur ein Wollen in unserer Vorstellung, das Moral-Gesez ist auch nur wirklich in unserer Vorstellung, mithin darf auch das Ding an sich, das den Willen bestimmt, das an sich Begehrbare, gleichfalls nur in unserer Vorstellung das an sich Begehrbare — also nur eine Idee seyn, und so gewinnen wir denn weiter nichts, als daß wir einer blossen Idee in einer ganz andern Bedeutung, als wir es wünschen oder verlangen, eine gewisse Objectivität beylegen, gleich als ob es uns nur um das Wort, und nicht vielmehr

um den Begriff, um die Bedeutung des Worts zu thun wäre. Es sieht also in der That um den Schritt ins Uebersinnliche im practischen Felde wohl eben so mißlich aus, wie in dem theoretischen; denn so wie wir hier in die intelligible Welt hinüberkommen, so nüzt es uns nichts, und so wie wir gerne hinüber kommen möchten, so vermögen wirs im practischen eben so wenig, wie im theoretischen, oder im theoretischen eben so gut, wie im practischen. Wenn also auch wirklich aller vorhergehende Apparatus der speculativen Vernunft-Kritik nöthig war, um erst die reine Vernunft in ihrem practischen Gebrauche zu einer solchen Erweiterung zu berechtigen, so werden wirs ihr dennoch zu keinem gar grossen Verdienste machen können, weil die Erweiterung selbst so gar unbedeutend ist. Ich zweifle aber noch überdieß, ob das alles, was unser Philosoph hier sagt, so ganz seine völlige Richtigkeit hat. Es ist freylich ganz klar, daß die Categorien reine Verstands-Begriffe a priori, oder wahre Begriffe von Objecten überhaupt seyn müssen, wenn sie von Dingen an sich zu irgend einer Absicht sollen gebraucht werden können, sie könnten also nicht einmal in practischer Beziehung objective Realität erlangen, wenn sie ganz und gar unmöglich wären; eben so klar und ungezweifelt ist auch dieß, daß sie sich eben dadurch als reine Verstands-Begriffe, als Begriffe von Objecten überhaupt legitimiren, daß durch sie erst alle Gegenstände der Erfahrung, alle uns mögliche Dinge

ge

ge wirklich möglich werden, aber dieß ist falsch, daß je ein Sceptiker, ein David Hume oder ein anderer, ja, ich sage noch mehr, daß je ein Mensch überhaupt, der nur auf den halben Weg wußte, was er sprach, dieß alles jemals geläugnet, bestritten oder bezweifelt hätte. Ich habe dieses in deu Untersuchungen über die Kritik der speculativen Vernunft deutlich genug gezeigt, und darf mich also hier nur darauf beziehen, um daraus zu folgern, daß unser Philosoph auch hier wieder überflüssige Umstände macht, und wenigstens dem Schein nach Diuge geleistet zu haben vorgiebt, die er doch in der That nicht geleistet hat. Sollte wohl Hume jemals den Begriff, Ursache, in dem Sinn, für einen unmöglichen oder nichtigen Begriff erklärt haben, in welchem die Kritik seine Möglichkeit und Wahrheit behauptet. Das Factum hat er doch wohl nie geläugnet, daß wir, so oft uns wirkliche Dinge in einer Succession erscheinen, nothwendiger Weise den Begriff eines Caussal-Verhältnisses zum Grunde legen, daß wir durch diesen Begriff eine solche Succession erst möglich machen, aber auch nur durch eine solche Succession den Begriff der Caussalität wirklich realisiren, und ausser dem blossen Denken darstellen; hat er aber dieses Factum und die Analyse desselben nicht geläugnet, und nicht läugnen können oder wollen, so hat er gerade eben das angenommen und bekannt, was die Kritik der speculativen Vernunft mit einer so ganz überflüssigen Weitläuftigkeit beweißt. Was ist es denn

also, was Hume geläugnet, oder doch bezweifelt hat? Nichts anders als dieß: ob dieß alles nicht etwa nur unsere blosse Vorstellung sey, ob dem allem wohl auch etwas an und für sich selber entspreche — ob es also an sich und absolute ausser allem unserm Vorstellen, heisse es hernach Denken, oder Anschauen, oder Erkennen — ein wirkliches Caussal-Verhältniß gebe; mit einem Wort: ob der Begriff Ursache, wenn er gleich in unserm Erkennen ein wahrer und für dasselbe nothwendiger Begriff seye, auch noch ausser demselben etwas, oder ganz und gar nichts bedeuten möge? — Dieß ist allein der Mittelpunkt seines Scepticismus; ist dieß aber nicht eben das, was die Kritik gleichfalls bestreitet oder bezweifelt, daß nehmlich der Begriff Ursache und alle übrige Categorien ausser unserm Erkennen ganz und gar keine reale Bedeutung haben, und es noch ungewiß seye, ob nur Dinge an sich möglich seyen, von denen sie gebraucht werden könnten. Dennoch ist Hume's subjective Nothwendigkeit völlig eben das, was nach der Kritik die auf mögliche Erfahrung eingeschränkte objective Realität ist, und ich sehe jezt noch nicht ein, wie Kant sagen kann, daß er den Scepticismus desselben vernichtet, die Wahrheit und Möglichkeit reiner Verstandes-Begriffe gegen ihn erst dargethan, und hiemit zur Realisirung dieser Begriffe in practischer Beziehung den Weg gebahnt habe. Zu dieser Realisirung war dieß alles nicht einmal nothwendig, denn Hume's Scepticismus

cismus steht ihr ganz und gar nicht im Weg. Daß der Begriff Caussa Noumenon, als blosser Begriff, möglich und denkbar seye, und daß er, ob er gleich theoretisch, allezeit leer bleibt, doch wenigstens practisch durch das Moral=Gesez in uns realisirt werde — das wird er nicht läugnen, und dennoch seinen Scepticismus fortsetzen, denn er wird sagen, dieß alles beziehe sich ja nur auf unser Wollen, dieses aber seye durch und durch nur unsere Vorstellung, folglich bleibe es immer noch ganz und gar unentschieden, ob ausser diesem unserm Wollen und Vorstellen noch irgend etwas, ein Moral=Gesez, eine Caussalität durch Freyheit, ein Ding an sich angetroffen werde.

Analytik der practischen Vernunft.

Zweytes Hauptstück.

Begriff eines Gegenstands der reinen practischen Vernunft.

pag. 100.

§. 34.

Begriff der practischen Vernunft ist Vorstellung eines Objects, als möglicher Wirkung durch Freyheit.

§. 35.

Daß also etwas ein Gegenstand der practischen Erkenntniß seye, beruht bloß auf der Beziehung des Wil-

lens auf die Handlung, wodurch er oder sein Gegenstand wirklich würde.

§. 36.

Und daß etwas Gegenstand der reinen practischen Vernunft seye, beruht auf der Möglichkeit, die Handlung zu wollen, wodurch ein Object, wenn wir das Vermögen hätten, wirklich würde.

Anm. Da uns hier unser Philosoph den Begriff eines Gegenstandes der reinen practischen Vernunft erklärt, so muß dieser Abschnitt ein Licht auch auf das Vorhergehende werfen, und es klar machen, was es mit der practisch-objectiven Realität, von welcher bisher so viel geredet worden ist, für eine Beschaffenheit habe, ob sie wirklich das Bedürfniß der speculativen Vernunft befriedigen könne, oder ob unsere Einwendungen dagegen gegründet seyen. Wir wollen also sehr aufmerksam seyn, und unserm Philosophen Schritt vor Schritt folgen, ob ich gleich bekennen muß, daß mir schon der Anfang nicht gar vieles zu versprechen scheint. „Vorstellung eines Objects, als einer durch Freyheit „möglichen Wirkung, oder Vorstellung einer durch vernünftiges Wollen möglichen Sache ist ein Begriff „der practischen Vernunft, mithin macht Beziehung des „Willens auf die Handlung, wodurch etwas oder sein „Gegentheil wirklich gemacht wurde, einen Gegenstand „der practischen Erkenntniß, und die Möglichkeit, die

„Hand-

„Handlung zu wollen, wodurch, wenn unser Vermögen „hinreichte, ein Object wirklich werden würde, einen „Gegenstand der reinen practischen Vernunft aus." — Ich gestehe es, daß ich auf diese Art den Unterschied zwischen einem Gegenstand der practischen Erkenntniß überhaupt, und zwischen einem Gegenstund der reinen practischen Vernunft nicht recht deutlich einzusehen im Stand bin, und doch muß zwischen beeden ein Unterschied statt finden, wenn wir nicht unsern Philosophen einer höchst tadelnswürdigen Tavtologie beschuldigen sollen. Beziehung des Willens auf die Handlung, wodurch ein Object — möglich würde, und Möglichkeit, die Handlung zu wollen ꝛc. dieß dünkt mich doch vollkommen eins zu seyn, und eben so gewiß scheint mir auch dieß zu seyn, daß in beeden Fällen, bey einem Gegenstand der practischen Erkenntniß überhaupt, eben so wohl als bey einem Gegenstand der reinen practischen Vernunft, von dem physischen Vermögen und seiner Hinlänglichkeit zur Bewirkung des Gegenstands abstrahirt werden kann und muß. Ich weiß also in der That nicht, warum unser Autor die Sache, die er doch so deutlich hätte ausdrücken können, in einiger Dunkelheit gelassen hat. Vorstellung einer durch Freyheit oder durch vernünftiges Wollen möglichen Sache ist ein Begriff der practischen Vernunft, also ist eine solche durch vernünftiges Wollen mögliche Sache ein Gegenstand der practischen Vernunft, oder eine practische Erkenntniß überhaupt, und eine durch

blosses rein-vernünftiges Wollen mögliche Sache ist Gegenstand der reinen practischen Vernunft. Was heißt denn nun aber dieses: **eine durch Freyheit, durch vernünftiges Wollen mögliche Sache?** — Doch wohl nichts anders, als eine Sache, die vernünftig gewollt werden kann, denn die ist möglich durch Freyheit, oder durch ein vernünftiges Wollen; mithin ist das, was durch Vernunft überhaupt gewollt werden kann, ein Gegenstand der practischen, und was durch reine Venunft gewollt werden kann, ein Gegenstand der reinen practischen Vernunft. Setzen wir nun für practische Vernunft, wollende Vernunft, und für reine practische Vernunft, reine wollende Vernunft, welches, weil dieß synonimisch ist, gar wohl angeht, so führen uns zulezt obige Erklärungen auf folgende Sätze: Vorstellung von etwas, das durch Vernunft gewollt werden kann, ist Vorstellung von etwas, das Vernunft wollen kann, und etwas, das Vernunft wollen kann, ist etwas, das von der Vernunft gewollt werden kann, so wie das, was reine Vernunft wollen kann, etwas ist, das von reiner Vernunft gewollt werden kann. Nun will ich zwar über die völlige Identität dieser Sätze nichts sagen, denn dahin führen zulezt alle Erklärungen, aber dieß erhellet zum voraus schon daraus, daß alle practische Objectivität uns schlechterdings nicht über unser Wollen hinausführt, und da dieses immer nur unser Vorstellen ist, so bleiben wir, wenn wir auch darthun, daß etwas practisch-

obje-

objective Realität hat, (ein wirklicher Gegenstand des Willens ist,) doch immer noch unter lauter Vorstellungen befangen, und kommen nie auf eine solche Art, wie wir im Theoretischen gerne wollten, und nicht können, zu einem Ding an sich.

---

pag. 101.

§. 37.

Wird das Object als Bestimmungsgrund des Willens angenommen, so muß seine physische Möglichkeit durch den freyen Gebrauch unserer Kräfte vorangehen vor der Beurtheilung, ob etwas ein Gegenstand der practischen Vernunft seye, oder nicht.

§. 38.

Ist aber das Gesez a priori der Bestimmungsgrund, so beruhet jene Frage nur darauf, ob wir eine auf die Existenz eines Object gerichtete Handlung wollen dürfen, wenn es in unserer Gewalt wäre, und also muß hier die moralische Möglichkeit vorangehen.

Anm. Alles sehr natürlich, ob es gleich vielleicht künstlicher und dunkler ausgedrükt ist, als es nöthig zu seyn scheint. Wenn ein wirkliches Ding begehrt wird, so daß es selbst der Grund des Wollens ist, oder deßwegen, weil es ein solches Ding ist; so muß es freylich, um ein Gegenstand der practischen Vernunft zu seyn, oder um vernünftig begehrt zu werden, als ein wirkli-

wirkliches Ding, und um seiner Wirklichkeit willen von uns vernünftiger Weise begehrt werden können; es muß also nicht etwa nur überhaupt physisch=möglich, sondern auch nach seiner physischen Existenz durch den freyen, d. h. vernünftigen Gebrauch unserer Kräfte möglich, d. i. begehrbar seyn, weil eben diese seine physische **Existenz** der **Grund** des **Begehrens** ist und seyn soll. Wird hingegen etwas begehrt bloß deßwegen, weil es **an sich** und **absolute** der **Vernunft gemäß** ist, so zu wollen, oder weil Vernunft an sich es macht, daß es begehrt wird, so bedarf es seiner Wirklichkeit, seiner physischen Existenz gar nicht, um ein Gegenstand der practischen Vernunft zu seyn, um vernünftig begehrt zu werden, denn diese enthält ja den Bestimmungsgrund des Begehrungs=Vermögens ganz und gar nicht, sondern es wird bloß durch seiue **absolute Vernunftmäßigkeit** begehrt; es kann also noch vor aller Wirklichkeit ein Gegenstand der practischen Vernunft seyn, oder von ihr begehrt werden, wenn es nur an sich der Vernunft gemäß ist, es zu begehren, mithin kommt hier seine physische Möglichkeit in gar keine Betrachtung, sondern bloß seine **moralische**; man darf nicht fragen, kann es von der Vernunft als dieß Ding, und weil es dieß Ding ist, sondern nur — kann und muß es von der **Vernunft an sich** und **absolute** begehrt werden? Dieß alles nun, wer sollte es je bezweifeln, daß es seine völlige Richtigkeit hat? Moralische Möglichkeit einer Sache heißt

ja

ja hier nichts anders, als dasjenige Verhältniß, nach welchem etwas von der Vernunft gewollt werden kann, deßwegen, weil es der Vernunft an sich gemäß ist, es zu wollen, und hingegen physische Möglichkeit durch den freyen Gebrauch unserer Kräfte ist Möglichkeit, etwas vernünftig zu wollen, deßwegen, weil es diese wirkliche Sache ist. Eben das will aber auch der Gegensaz sagen, nach welchem dort das Gesez des Willens, und hier der Gegenstand selber der Bestimmungsgrund des Begehrungs-Vermögens ist; kann man also noch zweifeln, daß in diesem Fall die physische, und in jenem die moralische Möglichkeit dem Wollen selbst vorangehen müsse, da es ein ganz identischer Saz ist, bey dem man nur alsdann Schwierigkeiten finden kann, wenn man die Gegeneinandersetzung der physischen und moralischen Möglichkeit nicht ins Aug faßt, und also unter jener eine physische Möglichkeit bloß in theoretischer, nicht aber auch, wie es doch dem Zusammenhang gemäß ist, in practischer Bedeutung versteht.

---

pag. 101—114.

§. 39.

Das Gute und das Böse sind nothwendige Gegenstände des Begehrungs- und Verabscheuungs-Vermögens nach einem Vernunft-Princip, und also die alleinige Objecte der practischen Vernunft.

§. 40.

§. 40.

Wird nun der Begriff des Guten abgeleitet von einem vorhergehenden practischen Gesez, so daß bloß die gesezliche Form der Maxime den Willen bestimmt, so ist die dem Gesez gemässe Handlung an sich gut, und ein solcher Wille die oberste Bedingung alles Guten. Soll hingegen der Begriff des Guten dem practischen Princip zum Grunde dienen, so daß etwas, das vergnügt oder schmerzt, als Bestimmungsgrund des Begehrungs- oder Verabscheuungs-Vermögens, der Maxime des Willens vorhergeht, und diese die Handlung Beziehungsweise auf unsere Neigung, also als Mittel zu einem anderwärtigen Zwek bestimmt, so ist dieser Zwek ein blosses Wohl, und die Handlung als Gebrauch des Mittels zu dem Zwek heißt zwar mit Recht gut, aber nicht schlechthin und an sich, sondern nur beziehungsweise gut.

§. 41.

Hieraus wird klar, warum in einer Kritik der practischen Vernunft der Begriff des Guten nicht vor dem Moral-Gesez, sondern nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse. Denn im erstern Falle würde geradezu die Möglichkeit practischer Geseze a priori ausgeschlossen, welches doch ganz unphilosophisch wäre, indem man schon als entschieden annähme, was erst entschieden werden soll. Im andern Fall hingegen, wenn man erst analytisch einem reinen practischen Gesez nachforscht, so zeigt es sich, daß erst das Moral-Gesez

den

den Begriff des Guten, das schlechterdings gut ist, bestimmt und möglich macht.

§. 42.

Die Vernachläßigung dieser Methode war bey den Alten und Neuern bisher die Veranlassung zu allen den Verirrungen in Ansehung des obersten Princips der Moral; sie suchten immer zuerst einen Gegenstand des Willens auf, um ihn als das höchste Gut zur Materie und zum Grund eines practischen Gesetzes zu machen, anstatt daß sie vor allen Dingen nach einem Gesez hätten forschen sollen, das den Willen a priori und unmittelbar, und diesem gemäß allererst den Gegenstand, das höchste Gut bestimmte. Es ist auch hierin zwischen den Alten und Neuen kein anderer Unterschied, als daß diese den Fehler, den jene unverholen verriethen, künstlicher verstecken, obgleich auch aus ihren Systemen die Heteronomie der practischen Vernunft überall deutlich genug hervorblikt.

Anm. 1. Mit Vergnügen ließt man, was hier unser Philosoph von dem so wichtigen und in der Moral so nothwendigen Unterschied zwischen dem, was gut, und ein blosses Wohl, und zwischen dem, was an sich und schlechterdings gut, und was nur beziehungsweise gut ist, sagt. Man wird es auch, wenn man die vorhergehende Erklärungen im Gedächtniß hat, gar wohl verstehen, und sehr begreiflich finden, daher bedarf es

keiner

keiner besondern Erläuterungen oder Bemerkungen, nur das eine, was aber auch schon vorgekommen ist, können wir nicht vorbeygehen, nehmlich daß es doch immer etwas kühn gesprochen ist, wenn man allen alten und neuern Moralisten Schuld giebt, daß sie die einzig-wahre Methode, die nun erst durch die Kritik zum Vorschein gekommen seyn soll, verfehlt, und sich eben deßwegen in Ansehung des obersten Princips der Moral ohne Unterschied verirrt haben. Es ist wahr, ohne den Begriff von Etwas, das an sich und schlechterdings gut ist, findet kein absolut-guter Wille, und ohne diesen keine Autonomie der Vernunft, also auch kein Sittengesez und keine wahre Moralität statt. Eben so gewiß ist aber auch dieß, daß, wenn man das practische Gesez von einem Object, das das höchste Gut seyn soll, herleiten will, man immer nur auf etwas kommt, das beziehungsweise gut ist; man muß also bey dem Gesez a priori anfangen, und erst dadurch das höchste Gut ausfindig machen. Sollten denn aber wohl alle Moralisten ohne Unterschied diese Methode verfehlt haben? Ein reiner Wille, der absolut-gut, und also die Bedingung alles Guten, der Grund aller Moralität ist, kann und darf nicht bestimmt werden durch irgend ein Object, sondern bloß durch die Gesezmäßigkeit seiner Maximen; dieß heißt so viel: unsere Gesinnungen und Handlungen sind nicht moralisch-gut, nicht rein und durchaus vernünftig, wenn etwas anders als Vernunft an

sich,

sich, etwas anders als absolute Vernunftmäßigkeit ihr Bestimmungsgrund ist. Wenn wir also irgend etwas, was es auch seye, wollen sollen deßwegen, weil es dieses Ding ist, und dieses physische Verhältniß zu uns hat, oder auch, weil es ein Mittel ist, so etwas zu bewirken, so kann zwar unser Wollen in dieser Beziehung vernünftig seyn, aber es ist kein absolut-vernünftiges Wollen, dieß ist es nur alsdann, wenn wir das, was wir wollen, bloß deßwegen wollen, weil es an sich der Vernunft gemäß ist, so zu wollen. Sittlich, oder absolute-gut, und rein-vernünftig seyn, dieß ist völlig identisch, daher ist auch ein sittlich- oder absolute-guter, und ein rein-vernünftiger Wille durchaus einerley; ein rein-vernünftiger Wille aber ist nur der, der das, was er will, deßwegen will, weil es der Vernunft an sich gemäß, oder weil es durchaus und rein-vernünftig ist; mithin ist das Gesez der reinen Vernunft allein der Grund aller wahren Moralität, und das oberste Princip derselben, das hernach auch allein den Begriff des höchsten Guts bestimmt, muß jederzeit so lauten: „Wolle oder handle als vernünftiges Wesen stets „so, wie es der Vernunft an sich gemäß ist, deßwegen, „weil es der Vernunft an sich gemäß ist!“ Dieß ist meines Erachtens so klar, daß es gar keines Beweises bedarf, allein eben deßwegen kann ich auch nicht zugeben, daß vernünftige Moralisten jemals anders gedacht, oder nach einem andern Princip geurtheilt hätten. Wenn

also z. E. der eine den Willen Gottes, der andere ein moralisches Gefühl, und der dritte die Beförderung und Vermehrung der Vollkommenheit zum ersten Grundsaz seines Moral-Systems machte, so fiel es wohl keinem ein, den Willen Gottes, oder das moralische Gefühl, oder auch jene Vollkommenheit als die ursprüngliche Quelle der Sittlichkeit selber anzusehen, denn dieß hieße ja im Grunde nichts anders, als so viel: der Wille Gottes, oder das Verhältniß zu irgend einem Gefühl, oder die Erhaltung und Vermehrung unserer Vollkommenheit mache erst, daß etwas an sich und durchaus vernünftig, oder sittlich-gut seye; dieser Widerspruch aber ist so auffallend, daß es unbillig ist, ihn ohne die stärkste Beweise irgend jemanden zur Last zu legen, indem ja doch das, was absolute-gut und an sich vernünftig ist, es nicht erst durch den **Willen Gottes**, oder durch irgend etwas anders, als durch sich selbst seyn kann. Was bleibt uns also übrig als die natürliche, höchst billige Vermuthung, daß sie unter ihrem ersten Grundsaz der Moral etwas ganz anders verstunden, als was die Kritik mit ihrem obersten Princip derselben sagen will? — Diese nehmlich versteht darunter nichts anders, als die lezte **Bedingung** aller **Moralität**, oder das was macht, daß etwas an sich und absolute-gut oder vernünftig ist, das kann nun freylich nichts anders seyn, als Vernunft selber, und also kann auch für Moralität keine andere Quelle statt finden, als **Vernunft**,

und was diese an sich und durchaus will. Damit muß schlechterdings ein jedes vernünftiges Wesen anfangen, daß sein Wille, wenn er rein vernünftig, das heißt, sittlich und absolute gut seyn soll, durch Vernunftmässigkeit allein bestimmt werde, es muß also, als solches, alles, was es will, nur deßwegen wollen, weil es durchaus vernünftig ist. Allein dieß bringt uns nicht weiter, es ist immer nur idem per idem, daher sezten es bisher alle Moralisten als die Quelle und den Grund aller moralischen Verbindlichkeit ohne weitere Bemerkungen voraus. Ein vernünftiges Wesen muß als solches durchaus vernünftig handlen, diese Verbindlichkeit ist an sich klar, und eben so klar auch dieß, was daraus folgt, daß es also alles, was es will und thut, bloß um seiner Vernunftmässigkeit willen thun und wollen muß, denn nur dieß heißt durchaus vernünftig handlen — warum sollten sie doch solche an sich verständliche Sachen erst oben anstellen —? sie sezten es, wie ich schon gesagt habe, mit allem Recht voraus, und fragten jezt nur nach irgend einem sichern und deutlichen Criterio dessen, was wirklich und in concreto der Vernunft an sich gemäß seye. Hierzu nun gebrauchte der eine den Willen Gottes, der andere ein moralisch Gefühl, der dritte wieder etwas anders, und vielleicht verfehlten sie hierinnen alle das Ziel, aber das thaten sie doch nicht, was die Kritik ihnen Schuld giebt, daß sie die Moralität selbst und ihre Möglichkeit daraus herleiteten, und eben dadurch ver-

nichteten. Mithin war ihnen das, was sie ersten Grundsaz ihres moralischen Systems nennten, weiter nichts, als eine Formel, bey der sie die Avtonomie der Vernunft schon voraussezten, und wodurch sie hernach nur das vernünftige oder sittlich = gute in einem jeden einzelnen Falle richtig erkennen und unterscheiden wollten. Ich glaube, dieß alles ist nun so unwidersprechlich = klar, daß wir hier diese Apologie gar wohl beschliessen könnten, wir wollen es aber dennoch zur völligen Ehren-Rettung so mancher rechtschaffenen Männer dadurch, daß wir es auf das eine oder das andere ihrer Systeme noch besonders anwenden, ausser allen Zweifel setzen.

Anm. 2. Erfülle den Willen Gottes — dieß heißt bey dem einen erster Grundsaz der Sittenlehre, bey dem andern lautet er so, folge deinem moralischen Gefühl, und der dritte leitet alle Pflichten aus dem Begriff der Vollkommenheit ab — was heißt nun dieses, oder wie verstehen es diese Männer —? etwa so, daß der Wille Gottes, oder das moralische Gefühl, oder die Vollkommenheit und ihr deutlicher Begriff die höchste völlig unbedingte **Bedingung** aller Moralität, und also der erste unmittelbarste und unabhängige **Bestimmungsgrund** eines absolut = guten **Willens** seyn solle? Ich denke nicht, denn mit diesem Sinn wären die auffallendste Widersprüche verknüpft. Da wäre das, was doch als zur Moralität gehörig absolute gut und an sich vernünftig seyn muß, nicht an sich und absolute gut und ver-

vernünftig, sondern weil es Gott befohlen hätte, oder weil es in einem gewissen innern Gefühl, oder in dem Begriff der Vollkommenheit enthalten wäre; da müßte ein absolut-guter, also durch Vernunft allein und unmittelbar bestimmbarer Wille, nicht allein und unmittelbar durch Vernunft bestimmt werden, und also auch kein absolute und an sich guter Wille seyn, sondern es erst dardurch werden, daß etwas anderes als er selber, etwas anders als Vernunft allein und unmittelbar ihn bestimmte. Wer will es doch wagen, Männer, die doch auch denken konnten, und wirklich dachten, solcher in die Augen springenden Absurditäten zu beschuldigen? Die Begriffe der Dinge sind im Moralischen wie im Physischen ewig und unabänderlich — wenn uns also Gott etwas befiehlt, so wird es nicht erst dardurch an sich gut und vernünftig, sondern es ist dieses schon vorher, und eben deßwegen befiehlt es uns Gott, weil es an sich gut und vernünftig ist — wenn uns das moralische Gefühl in uns irgendwohin leitet, so kann das, was wir vermöge desselben wollen oder thun, nicht deßwegen absolute gut und vernünftig seyn, weil es durch ein solches Gefühl gebothen ist, sondern eben deßwegen kann es durch ein Gefühl eingeschärft werden, und wird, wenn das Gefühl ächt-moralisch ist, dardurch eingeschärft, weil es moralisch — d. h. an sich gut und vernünftig ist. Eben so ist es denn auch mit dem Begriff der Vollkommenheit; was darzu gehört, ist nicht deßwegen an sich

gut und vernünftig, weil es zu unserer Vollkommenheit gehört, sondern weil es an sich gut und vernünftig ist, so gehört es zu unserer Vollkommenheit, und muß dazu gehören. Ich will es nun gerne zugeben, daß nicht immer alle die von moralischen Materien schreiben, ihre Begriffe so weit entwickeln und zergliedern, aber viele, deren Schriften ich kenne, haben es doch schon lange vor der Kritik gethan, und viele, die es nicht thun, mögen es nur deßwegen unterlassen, weil sie es für überflüßig halten. Die meisten also, dieß kann man wohl sagen, setzen, wenn sie es auch nicht ausdrüklich thun, doch wenigstens stillschweigend und in Gedanken den Begriff des an sich Guten und Vernünftigen in der Moral über alles andere hinauf, und leiten ihn ganz allein aus der Vernunft selber und unmittelbar her; das heißt, sie nehmen ihn als einen ewigen für sich bestehenden unwandelbaren und der Vernunft nothwendigen Begriff an. Wenn sie also sagen, wir sollen dem Willen Gottes, oder unserm moralischen Gefühle folgen, oder nach Vollkommenheit streben, so setzen sie jedesmal den an sich verständlichen allgemeinen Grund dieser Forderung voraus, der darauf beruht, daß alles, was wir auf diese Art wollen und thun, nicht erst durch diesen Willen Gottes ꝛc. sondern an sich selber gut und vernünftig seye, und eben deßwegen von Gott befohlen werde ꝛc. und von uns gewollt und gethan werden müsse; indem sie nun aber dieses jedesmal voraussetzen, so erklären sie ja eben dar=

dardurch, sey es stillschweigend oder ausdrüklich, das Gesez der Vernunft und unsere Unterwerfung unter dasselbe für das, was noch vor allem andern, vor dem Willen Gottes ꝛc. und vor unserer Verbindlichkeit gegen denselben vorhergeht, und dieß alles erst möglich macht. Die Ordnung ihrer Gedanken ist offenbar diese: erste, unabhängige ursprüngliche Quelle aller Moralität ist — die Vernunft, aus ihr entspringt alles, was an sich gut und moralisch-nothwendig ist, was aber an sich gut ist, das will Gott, das lehrt uns unser moralisch Gefühl, das gehört zu unserer Vollkommenheit, wir müssen also als vernünftige Wesen den Willen Gottes erfüllen, oder unserm moralischen Gefühle folgen, oder unsere Vollkommenheit befördern, und dem zufolge, z. E. die Wahrheit reden, oder unser Versprechen halten, nicht so wohl weils der Wille Gottes ist ꝛc. sondern vielmehr, ja einzig und allein deßwegen weil das, was der Wille Gottes ist ꝛc. an sich gut und vernünftig ist, was aber an sich gut ist, das entspringt aus der Vernunft, und dieser sind wir ja als vernünftige Wesen nothwendiger weise unterworfen. Wenn denn nun aber dieß der wahre Sinn jener Moralisten ist, warum lassen sie nicht lieber das, was sie ersten Grundsaz nennen, und was doch am Ende bloß eine Mittel-Idee ist, warum lassen sie es nicht lieber ganz weg, setzen die Allein-Herrschaft der Vernunft ohne alle Zweydeutigkeit oder Zurükhaltung oben an, und leiten nun die ganze Moral

unmittelbar aus ihr her? Auf diese Frage ist in der vorhergehenden Anmerkung bereits schon geantwortet. Sie thun es, weil sie glauben, dardurch als durch einen in die Augen fallenden gemeinschaftlichen Karakter das wahre Object der Moral desto kenntlicher zu machen, und hiemit die wirkliche Anwendung des reinen Vernunftgesetzes zu erleichtern. Einen solchen Karakter hält auch die Kritik für nothwendig, und stellt ihn in der Typik der reinen practischen Vernunft auf. Ob nun etwa, wenigstens in dieser Rücksicht, ihre Entdekkung neu, und eine wahre Verbesserung der bisherigen Moral-Systeme ist, das lassen wir bis dahin unausgemacht, und gehen jezt in der Beleuchtung dieses Abschnitts weiter.

---

pag. 114—116.

§. 43.

Die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willens-Bestimmung a priori, beziehen sich also, nicht etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewußtseyn, auf Objecte, wie die Categorien der theoretisch-gebrauchten Vernunft, sondern sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus, und sind Modi einer einzigen Categorie, der Causalität durch Freyheit, wordurch Vernunft a priori practisch ist.

Anm.

Anm. „Die Categorien der theoretisch-gebrauch„ten Vernunft beziehen sich auf Objecte, als Bestimmun„gen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gege„bener Anschauungen, d. h. durch sie wird das, was sich „uns als ausser unserm Denken darstellt, objective ge„dacht, oder in unserm Bewußtseyn so aufgenommen, „und bestimmt, daß es nun zwar von uns wirklich vorge„stellt wird, aber doch nicht bloß als unsere Vorstellung, „sondern als ein wirkliches Ding erscheint, durch sie al„so werden wirkliche Dinge möglich, wirkliche Gegen„stände gleichsam erzeugt, ob es gleich eben deßwegen, „weil sie uns erscheinen, nur Gegenstände der Erfah„rung, nur Dinge in der Erscheinung, d. h. nur vor„gestellte Dinge, mithin selbst nur Vorstellungen sind. „Allein dieses bedeuten die Begriffe des Guten und Bö„sen nicht. Diese setzen vielmehr die Objecte als ge„gebne schon voraus, und sind als Folgen der Wil„lens-Bestimmung a priori Modi einer einzigen Cate„gorie, der Causalität durch ein Gesez der Freyheit, „wordurch Vernunft a priori practisch ist; d. h. durch „die Begriffe des Guten und Bösen wird nicht etwas, „das wir anschauen, das sich als ausser unserm Den„ken befindlich darstellt, ursprünglich so gedacht, daß „es dardurch zum wirklichen Ding in der Erscheinung „wird, sondern etwas, das schon ein Ding in der Er„scheinung ist, wird dardurch vorgestellt als mögliche „Wirkung durch Freyheit, mithin als ein Object der rei-

„nen practischen Vernunft.“ Dieß ist nun freylich wieder sehr natürlich, denn es liegt ja schon ganz darinnen, daß sie Folgen der reinen Willens-Bestimmung a priori sind. Wenn Vernunft an sich den Willen bestimmt, so wird das, was gewollt wird, deßwegen gewollt, weil es der Vernunft an sich gemäß ist, es zu wollen, was aber deßwegen gewollt wird, das heißt gut, absolute gut; mithin wird durch den Begriff des Guten etwas vorgestellt, das durch Vernunft an sich gewollt wird. Insofern nun etwas von uns wirklich vorgestellt und gewollt wird, so muß es auch ein wirkliches Ding, selbst in theoretischer Bedeutung seyn, wie könnte es sonst von uns wirklich vorgestellt und gewollt werden, dieß sezt ja immer ein wirkliches Object schon voraus; insofern aber etwas durch Vernunft an sich gewollt wird, so ist nun das, was gewollt wird, d. h. was den Willen eigentlich bestimmt, kein Ding in theoretischer Bedeutung, es ist ja die Vernunft selbst, oder die absolute Vernunftmässigkeit, diese aber kann nicht erscheinen, sich nicht ausser dem Denken wirklich darstellen. Hingegen ist doch das, was in diesem Fall den Willen bestimmt, (eben dieß Vernunftmässige an sich,) weil es wirklich gewollt wird, ein wahres Object, aber nur in practischer Bedeutung; ein Object im Willen; d. h. etwas, das wirklich gewollt wird, ob es gleich ausser dem Wollen nicht als wirkliches Ding erscheint, sondern bloß als Ursache des Wollens gedacht wird und werden kann. Ist es nun

zu verwundern, daß die Begriffe des Guten und Bösen als Folgen der Willens-Bestimmung a priori sich nicht eben so, wie die Categorien im theoretischen Vernunft-Gebrauch auf Objecte beziehen, sondern sie vielmehr als schon gegeben voraussetzen, und alsdann nur Modi einer einzigen Categorie, der Caussalität durch ein Gesez der Freyheit sind, wordurch Vernunft a priori practisch ist? Dieß ist ja nur in einem äusserst künstlichen und tiefsinnigen Vortrag der sehr natürliche Saz, daß die Begriffe des Guten und Bösen als solche, das heißt, als Vorstellungen nicht dessen, was uns durch Anschauung a priori gegeben ist, sondern dessen, was von der Vernunft als Vernunft a priori begehrt oder verabscheut, oder was nach einem reinen Vernunft-Princip a priori nothwendig gewollt wird, auch nur etwas vorstellen, was a priori gewollt, nicht aber auch angeschaut wird, oder ausser dem Wollen erscheint, obgleich alles wirkliche Wollen lauter Dinge in der Erscheinung voraussezt. Denn sollte das, was von der Vernunft a priori gewollt wird, auch so erscheinen, oder sollte der Begriff des Guten und Bösen ein durch Anschauung gegebenes Mannigfaltiges vorstellen, so wäre es ein Ding in der Erscheinung, was den Willen bestimmte, und nicht mehr die Vernunft a priori, und also wäre auch die Vorstellung dieses Dings nicht mehr der Begriff des Guten oder Bösen, soll aber die Vernunft a priori den Willen bestimmen, und also der Begriff des Guten und Bösen etwas

vorstellen, was durch Vernunft absolute gewollt oder nicht gewollt wird, so kann jezt das, was den Willen bestimmt, was eigentlich gewollt wird, nicht auch als dieses erscheinen. Mithin müssen zwar, wenn der Begriff des Guten und Bösen realisirt werden soll, wirkliche Dinge gewollt werden, weil sonst kein wirkliches Wollen möglich wäre, aber diese Dinge als wirkliche Dinge dürfen den Willen nicht bestimmen, weil ihn sonst nicht die Vernunft a priori bestimmte, und also auch das, was gewollt wird, nicht gut oder bös wäre. Die Dinge müssen also gewollt werden, nicht weil sie diese wirkliche Dinge sind, sondern weil es der Vernunft an sich gemäß ist, sie zu wollen; nur auf diese Art ist das, was eigentlich gewollt wird, gut oder bös; so werden aber auch, wenn das Gute oder Böse gewollt wird, nie wirkliche Dinge, sondern das Vernunftmässige wird eigentlich gewollt, und der Begriff des Guten und Bösen bedeutet nur insofern ein Object, insofern es wirklich gewollt wird, nicht aber so, daß er als dieser Begriff durch ein wirkliches Ding in der Erscheinung realisirt würde, indem jedes Ding in der Erscheinung, das den Willen bestimmt, die reine Willens-Bestimmung durch Vernunft, und also auch den Begriff des Guten und Bösen, der eine Folge davon ist, gänzlich aufhebt. Mit einem Wort: der Begriff des Guten sezt zwar jederzeit ein wirkliches Ding in der Erscheinung voraus, wodurch das Wollen wirklich wird, aber er stellt kein Ding

in

in der Erscheinung objective dar, das gewollt würde, denn das Ding wird absolute gewollt, also weil es der Vernunft an sich gemäß ist es zu wollen, nicht weil es das Ding wirklich ist; es wird gewollt, nicht weil es uns, sondern weil es an sich das Ding ist; oder: wenn Vernunft a priori etwas wirklich will, so will sie ein wirkliches Ding, aber dieses Ding als wirkliches Ding bestimmt den Willen nicht, sondern die Vernunft als Vernunft bestimmt ihn, folglich ist das was gewollt wird, nicht das wirkliche Ding, sondern das Vernunftmässige. Da nun dieß allein den Begriff des Guten giebt, so bezeichnet dieser Begriff zwar etwas, das wirklich gewollt wird, und sezt hiemit ein wirkliches Ding voraus, aber das, was eigentlich gewollt wird, ist doch nicht das wirkliche Ding ausser dem Wollen, denn sonst bestimmte nicht die Vernunft a priori, sondern das wirkliche Ding den Willen und so wäre der Begriff des Guten vernichtet.

§. 44.

Da indessen die Handlungen eines vernünftigen Wesens einerseits als unter dem Gesez der Freyheit zum Verhalten intelligibler Wesen, anderseits aber als Begebenheiten in der Sinnen-Welt zu den Erscheinungen gehören, so können die Bestimmungen einer practischen Vernunft nun statt haben in Beziehung auf die leztere den Categorien des Verstandes gemäß, aber nicht um

An-

Anschauung unter ein Bewußtseyn a priori, sondern um Begehrungen unter die Einheit des Bewußtseyn einer im moralischen Geseze gebietenden practischen Vernunft a priori zu bringen.

Anm. Es ist dieß im Grunde wiederum eben das, was schon im vorhergehenden §. vorgekommen, und daselbst hinlänglich erläutert worden ist, wir wollen also und können hier ganz kurz seyn. Wenn durch Vernunft an sich und a priori etwas wirklich gewollt wird, so ist dieß zwar als etwas Gewolltes die Wirkung einer zur intelligiblen Welt gehörigen Caussalität, denn es ist etwas, das an sich und absolute gewollt wird; in wiefern es aber doch wirklich gewollt wird, so muß es auch ein wirkliches Ding seyn, mithin zur Sinnen-Welt und unter die Erscheinungen gehören, denn sonst könnte gar kein wirkliches Wollen statt finden; es muß also den Categorien des Verstandes gemäß gewollt werden, indem diese die Bedingungen aller Sinnendinge sind, d. h: es muß als etwas durch die Vernunft wirklich Gewolltes durch die Categorien gedacht werden, aber doch nur in wiefern es etwas Wirkliches, nicht aber in wiefern es etwas durch Vernunft allein und a priori Gewolltes ist. Mithin hat hier die Anwendung der Categorien auf das, was durch Vernunft wirklich gewollt wird, bloß die Bedeutung, daß zwar etwas wirklich gewollt, aber doch nicht als dieß wirkliche Ding, sondern durch Vernunft

nunft allein gewollt wird. Das Gute als wirklich gewollt geht durch alle Categorien, so wie ein jedes Sinnending, aber als gut, als durch Vernunft a priori gewollt, wird es nie zum Sinnending, sondern ist und bleibt stets Folge der reinen Willens-Bestimmung durch Vernunft, so daß nun der Begriff des Guten modificirt durch die Categorien des Verstandes vorstellt etwas, das zwar wirklich gewollt wird, und in so fern ein Sinnending ist, aber doch durch Vernunft allein gewollt wird, und in so fern ein absolutes Ding, aber freylich nur in practischer Bedeutung, d. h. ein absolute gewolltes Ding ist. Ich weiß nun in der That nicht, ob K. diese Entdeckungen, die bisher vorgekommen sind, für sehr wichtig und merkwürdig hält, mir scheinen sie es wenigstens nicht zu seyn, denn was kann es uns doch in aller Welt nutzen, lauter nie bezweifelte Sätze in einer Sprache vorzutragen, die man stets mit vieler Anstrengung in eine andere übersetzen muß, um den wahren Sinn herauszubringen? Daß es aber lauter solche Sätze sind, dieß haben wir, wie ich glaube, ausser allen Zweifel gesezt.

Ein vernünftiger Wille kann als solcher nur durch Vernunft bestimmt werden. Wir sehen uns als vernünftige Wesen an, und in wie fern wir uns als solche ansehen, muß unser Wollen ein vernünftiges Wollen seyn, es muß also bestimmt werden durch Vernunft; wird es aber wirklich durch Vernunft bestimmt, so wird zwar

wirk-

wirklich etwas, also ein wirkliches Ding, gewollt, aber nicht weil es das Ding ist, sondern weil es die Vernunft will. Die Vernunft also ist es, was den Willen bestimmt, und nicht das Ding, und so ist nicht das Ding das Gewollte, sondern das Gewollte ist das, was Vernunft a priori will, u. s. w. Fürwahr solche Sätze könnten wir noch sehr viele an einander reihen, ohne den mindesten Widerspruch zu befürchten, aber gewiß auch ohne den mindesten Nutzen davon zu erlangen, es wäre denn, daß wir die objective Realität, die wir dadurch der Vernunft im practischen vindiciren, für sehr wichtig halten müßten, weil sie uns einen vesten sichern Schritt ins Uebersinnliche thun liesse. Allein wir wissen schon, was es mit dieser practischen Objectivität für eine Bewandniß hat, und nun ist unser Urtheil durch diesen ganzen Abschnitt noch mehr bestätigt. Es ist nähmlich jezt ganz klar, daß die objective Realität der reinen Vernunft im Practischen ganz und gar nichts anders ist, als folgende Argumentation: Wenn Vernunft an sich den Willen wirklich bestimmt, oder wenn Vernunft an sich und a priori etwas wirklich will, so wird das, was Vernunft an sich und a priori will, wirklich gewollt, nun aber will Vernunft an sich und à priori wirkliche Dinge durch das Moral-Gesez, also wird das, was Vernunft a priori will, wirklich gewollt; wird aber das, was Vernunft a priori will, wirklich gewollt, so ist ja das von der Vernunft a priori Gewollte, also

das

das absolute Gewollte etwas Wirkliches — nähmlich etwas wirklich absolute Gewolltes. — Und diese klare Wahrheiten sollten uns in eine intelligible Welt, so wie wir es im theoretischen Felde wünschen, hinüberführen? Ja wenn nicht alles alles das, was es ist, zulezt nur in unserm Vorstellen wäre — — allein da unser ganzes Wollen bloß in unserer Vorstellung das ist, was es wirklich ist, so hilft es uns nichts, wenn gleich das absolute in demselben enthalten ist, denn wir bleiben doch nur innerhalb unseres blossen Vorstellens stehen, und kommen nie zu einem wahren Ding an sich ausser allem unserm Denken, Wollen und Vorstellen, sondern höchstens nur zu etwas, das von uns als Ding an sich rein gedacht, und als solches noch vor aller Sinnen-Wirklichkeit oder Möglichkeit gewollt wird; ein solches absolutes Ding aber ist bey weitem nicht das, was wir im theoretischen Vernunftgebrauche suchen und nicht finden können, denn am Ende ists doch wieder nur ein Ding in unserer Vorstellung, weil unser Wollen nichts als unsere Vorstellung ist.

---

§. 45.

Diese Categorien der Freyheit haben Vorzug vor den Categorien der Natur. Diesen, wenn sie realisirt werden sollen, muß als blossen Gedanken-Formen, F rm der Anschauung anderwärts her gegeben seyn, jene als Bestimmungen eines practischen Vermögens haben

Bedeutung durch Bestimmung des Willens, durch Willens-Gesinnungen. Da nun reine Vernunft durch das Moral-Gesez wirklich practisch ist, so werden sie sogleich Erkenntniße, und bekommen Bedeutung dardurch, daß sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, selbst hervorbringen.

Anm. Die Categorien der Natur drücken aus die möglichen Arten des objectiven Seyns, sie haben also Wirklichkeit durch die wirkliche Darstellung des objectiven Seyns ausser dem Denken, diese Wirklichkeit aber können sie nicht als durch sich hervorgebracht, sondern müssen sie als ihnen gegeben ausdrücken; d. h. wenn etwas als ein wirkliches Ding vorgestellt werden soll, so muß zum Vorstellen das Ding so hinzukommen, als ob das Vorstellen durch das Ding, nicht aber das Ding durch das Vorstellen bestimmt würde, obgleich das Ding eben deßwegen, weil es etwas Vorgestelltes, ein Ding bloß in der Vorstellung, also selbst weiter nichts als Vorstellung ist, durch das Vorstellen nothwendiger weise bestimmt wird. Hingegen die Categorien der Freyheit drücken aus die verschiedene möglichen Arten einer vernünftigen Willensgesinnung, eines vernünftigen Wollens, oder dessen was von der Vernunft gewollt werden kann, sie haben also Bedeutung oder Wirklichkeit durch die Wirklichkeit dessen, was von der Vernunft gewollt wird, in wie fern es wirklich durch sie gewollt wird, oder durch

wirk-

wirkliches vernünftiges Wollen selbst; diese Wirklichkeit aber bringt die Vernunft selber jenen Categorien gemäß hervor dardurch, daß sie durch das Moral-Gesez wirklich gebietet, mithin auch wirklich will, und so erlangen denn die Categorien der Freyheit, als solche, reale Bedeutung durch sich selbst — d. i. wenn etwas von der Vernunft wirklich gewollt werden soll, so bedarf es weiter nichts, als daß Vernunft wirklich etwas will; nun will aber Vernunft wirklich etwas dardurch, daß wir durch Vernunft, oder als vernünftige Wesen wirklich etwas wollen sollen, wenn wir es auch gleich in der That nicht wirklich wollen, mithin wird schon durch dieses Sollen wirklich etwas von der Vernunft gewollt; was aber von der Vernunft wirklich gewollt wird, das wird ausgedrükt durch die Categorien der Freyheit, und was jenem Wirklichkeit giebt, das giebt auch diesen Wirklichkeit oder Bedeutung; nun giebt Vernunft selbst durch ihr wirkliches Wollen im Moral-Gesez jenem Wirklichkeit, folglich auch diesen, und da die Categorien der Freyheit nichts anders sind, als die wirklich-wollende Vernunft selbst, so bringen sie freylich die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, selber hervor, sie erlangen durch sich selbst reale Bedeutung; da im Gegentheil die Categorien des Verstandes erst durch die Anschauung, die sie nicht selber hervorbringen, sondern die ihnen erst gegeben werden muß, Realität bekommen. In der That lauter klare unumstößliche Wahrheiten, denn sie

beruhen abermal auf einer ganz offenbaren Idealität, und lassen sich ohne Mühe auf folgende Sätze zurükbringen: Wenn von Dingen die Rede ist, die nicht blosse Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge seyn sollen, so können sie nicht durch unser blosses Vorstellen da seyn, sonst wären sie keine solche Dinge; wenn wir uns also solche Dinge wirklich vorstellen, theoretisch erkennen sollen, so können wir sie schlechterdings nicht vorstellen als durch unser Vorstellen wirklich, sondern müssen sie als unserm Vorstellen gegeben erkennen, weil sie sonst nicht theoretisch erkannt, nicht als solche Dinge wirklich vorgestellt würden: hingegen wenn von dem die Rede ist, was wirklich durch Vernunft gewollt wird, so wird das practisch, d. h. im Wollen, wirklich dardurch, daß bloß Vernunft es wirklich will, aber freylich wird es dardurch immer nur durch Vernunft — — **wirklich** gewollt. Was wir uns also in practischer Bedeutung **wirklich** vorstellen, das ist durch dieses Vorstellen in practischer Bedeutung selbst schon wirklich, denn: in practischer Bedeutung wirklich seyn, heißt durch Vernunft wirklich gewollt werden, und: in practischer Bedeutung wirklich vorstellen, heißt durch Vernunft wirklich wollen. Worzu soll uns nun aber doch dieß alles dienen? Vors erste sind die Sachen selbst, die hier mit einander verglichen werden, so heterogen, daß zwischen ihnen beynahe keine Vergleichung statt findet. Categorien der Freyheit und des speculativen Vernunft-Gebrauchs, objective Reali-

tät in practischer und in theoretischer Bedeutung — freylich sind diese Nahmen ziemlich gleichlautend, aber die Begriffe selbst stehen dennoch sehr weit aus einander, so weit als das Begehrungs-Vermögen von dem Vorstellungs-Vermögen entfernt ist. Wenn wir nun aber auch davon wegsehen, wenn wir wirklich, so gut es sich machen läßt, zwischen diesen so ganz verschiedenen Sachen einigermassen eine Vergleichung anstellen, so kann ich nicht einsehen, wie und warum den Categorien der Freyheit durch das, was ihnen hier tribuirt wird, ein wahrer Vorzug vor den andern Verstandes-Begriffen zuwachsen solle. Diese können das, worauf sie sich beziehen, und wodurch sie realisirt werden, nähmlich Anschauung, nicht selber hervorbringen, sondern sie muß ihnen anderwärts her erst gegeben werden; hingegen jene schaffen selber die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, nähmlich Willens-Gesinnung, und erlangen also durch sich selbst objective Realität. Dieß ist wahr, und es lautet auch so, als ob es von grosser Wichtigkeit wäre; wenn wir es aber genauer ansehen, was heißt es alsdann? wie wir schon wissen nichts anders, als: Ein Ding, das nicht etwa nur blosse Vorstellung, sondern ein wirkliches Ding seyn soll, kann nicht so vorgestellt werden, als ob es erst durch unser Vorstellen wirklich wäre, sondern es muß so vorgestellt werden, daß es uns als schon gegeben erscheint; hingegen ein Ding in practischer Bedeutung, d. h. etwas, das gewollt wird,

 ist

ist schon durch dieses Vorstellen in practischer Bedeutung, d. h. durch dieses Wollen selbst etwas wirklich Gewolltes. Und dieses sollte ein Vorzug vor jenem seyn? Dort wird ja das wirkliche Ding nur so vorgestellt, als ob es anderwärts her schon gegeben, und nicht erst durch unser Vorstellen wirklich wäre; indem wir aber sagen, es wird so vorgestellt, es ist uns ein wirkliches Ding, so machen wir es dardurch doch nur zu einem bloß vorgestellten Ding, zu einem Ding in der Vorstellung, und behaupten also hiemit zugleich, daß es dennoch nur durch unser Vorstellen wirklich ist. Hier hingegen, wo von practischen Dingen die Rede ist, können wir nicht sagen, daß das wirkliche Ding durch unser Vorstellen anders als in practischer Bedeutung wirklich seye; diese practische Realität aber heißt nichts anders, als etwas Gewolltes seyn, oder wirklich gewollt werden, und in practischer Bedeutung etwas vorstellen heißt etwas wirklich wollen; mithin wird zwar durch unser wirkliches Wollen etwas wirklich gewollt, aber auch nur wirklich gewollt, und sonst auf keine andere Art wirklich, eben so wie am Ende auch im theoretischen Vernunft-Gebrauch durch wirkliches Vorstellen etwas ein wirklich-vorgestelltes, aber auch nur ein wirklich-vorgestelltes Etwas, und sonst in keiner andern Bedeutung, und auf keine andere Art wirklich wird. Der ganze Unterschied beruhet also bloß darauf, daß bey den theoretischen Verstandes-Begriffen nicht eben so, wie bey den practi-

practischen die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, in die Vorstellung oder Erklärung mit hineingenommen wird, dieß ist aber eine ganz willkührliche Abstraction oder Combination; daher däucht mich auch der Unterschied oder Vorzug, der dardurch entsteht, von keiner Bedeutung zu seyn; denn er müßte aufhören, so bald man mit den Categorien der Freyheit diese Operation gleichfalls vornähme. Doch der Unterschied soll groß, der Vorzug beträchtlich seyn, wenigstens ist er nicht von der Art, daß dardurch die Lücke im theoretischen Vernunft-Gebrauch ergänzt oder ausgefüllt würde. Denn wenn auch die Categorien der Freyheit durch das Moral-Gesez sogleich zu Erkenntnissen werden, und sich selbst Realität verschaffen, so ist dieß doch nur eine Realität in practischer Bedeutung; wir kommen also dardurch immer nur zu etwas, das von uns gewollt, und in so fern es von uns gewollt wird. Da nun aber all unser Wollen durch und durch weiter nichts als unsere Vorstellung ist, so ist auch das, was gewollt wird, und wenn es gleich an sich und absolute gewollt wird, am Ende doch nur ein Object in unserer Vorstellung, mithin kein wahres Object, kein wahres Ding an sich, so wie wir es im theoretischen Vernunft-Gebrauch vermissen.

---

pag. 17, 18.

Tafel der Categorien der Freyheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen.

Anm. Ich setze diese Tafel nicht selber hieher, und mache auch keine weitläufige Bemerkungen darüber, sie ist an sich klar, und zur systematischen Behandlung der Moral nicht unbrauchbar. Durch das Moral-Gesez hat Vernunft wirkliche Causalität in der Sinnen-Welt, es wird durch sie etwas wirklich gewollt, dardurch entsteht der Begriff eines Objects, aber in practischer Bedeutung, der Begriff des Guten und Bösen. In so fern nun dieses Object ein wirkliches Object ist, das zur Sinnen-Welt gehört, so muß es, wie alles, was zur Sinnen-Welt gehört, stehen unter den Categorien des theoretischen Verstandes, mithin seyn ein *Quantum*, *Quale &c.* in so fern es aber ein Object in practischer Bedeutung, oder etwas durch Vernunft Gewolltes ist, so muß es doch immer abgeleitet werden von practischer Vernunft, mithin seyn ein *Quantum*, *Quale &c.* in practischer Bedeutung. Will man nun in Zukunft diese Entdeckung zur Eintheilung und systematischen Behandlung der practischen Philosophie anwenden, so mag sie darzu, wie ich schon gesagt habe, wohl taugen, aber ein anderer wesentlicher Gewinn läßt sich wohl nicht davon erwarten. Wir gehen also weiter.

Typik

Typik der reinen practischen Urtheilskraft.

pag. 119—126.

§. 46.

Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen ein Object, stehen aber selbst unter einer practischen Regel der Vernunft, die, wenn sie rein ist, den Willen a priori bestimmt.

Anm. Die Begriffe des Guten und Bösen sind Begriffe dessen, was durch Vernunft gewollt wird; was durch Vernunft gewollt wird, ist ein Object des Willens einer practischen Regel der Vernunft gemäß, und zwar a priori, wenn Vernunft an sich es will, mithin bestimmen freylich die Begriffe des Guten und Bösen dem Willen *ein* Object, stehen aber selbst unter einer practischen Regel der Vernunft, die, wenn sie rein ist, den Willen a priori bestimmt.

---

§. 47.

Nun wird aber auch practische Urtheilskraft erfordert, ob eine sinnlich-mögliche Handlung unter der Regel stehe, und diese Urtheilskraft hat ihre grosse Schwierigkeiten, da practische Regeln der reinen Vernunft die Existenz eines Objects betreffen; und doch in Ansehung des Daseyns der Handlungen unbedingte Nothwendigkeit bey sich führen.

Anm. Was unter einer practischen Regel der Vernunft steht, oder was durch Vernunft an sich gewollt wird, das hat unbedingte Nothwendigkeit, wird absolute gewollt, und doch ist alles Wirkliche bedingt, ist nur sinnlich-wirklich, wie soll man also erkennen, daß etwas wirklich unter einer solchen Regel stehe, oder durch Vernunft an sich gewollt werde.

---

§. 48.

Ein Schema, wie bey der Urtheilskraft der reinen theoretischen Vernunft findet hier nicht statt, da das Sittlich-Gute etwas Uebersinnliches ist, für das in keiner Anschauung etwas Correspondirendes gefunden werden kann.

Anm. Die Categorien im theoretischen Vernunftgebrauch sind zwar auch Begriffe a priori, die Nothwendigkeit bey sich führen, und dennoch sind sie Regeln für wirkliche Gegenstände, deren Existenz doch immer nur bedingt ist; allein hier vermittelt das theoretische Schema der Einbildungskraft die Subsumtion der Gegenstände unter die Categorien, dieses Schema aber, und die daraus sich gründende Subsumtion ist möglich, weil die Categorien im theoretischen Verstandesgebrauch auf Anschauung sich beziehen, Anschauungen aber obgleich nur von Gegenständen der Sinne, doch a priori, und

also, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrift, den reinen Verstandesbegriffen a priori gemäß gegeben werden können, wordurch hernach eben die Schemate entstehen, die jene Subsumtion vermitteln. Hingegen bey dem, was sittlich gut ist, findet dieses nicht statt; das ist etwas, was Vernunft an sich und absolute will, also etwas Uebersinnliches, also etwas, dem keine Anschauung correspondirt, indem diese jederzeit sinnlich ist, also etwas, wofür kein Schema entworfen werden kann — —. Auf diese Art hängt dieser §. in der Sprache der Kritik ausgedrückt zusammen, und man stellt sich auch, wenn man diese Sprache hört, grosse und wichtige Geheimnisse vor; allein so bald mans in einen gewöhnlichern philosophischen Dialect übersezt, so verschwindet das Geheimnißvolle ganz, und es ist alsdann weiter nichts, als die sehr natürliche Behauptung: wenn von Dingen, die sich uns als wirkliche Dinge darstellen, die Rede ist, so sind dieß eben deßwegen, weil sie sich uns darstellen, Dinge in unserer Vorstellung, und also selbst nur Vorstellungen; folglich sind sie auch nur durch unser Vorstellen möglich, und wir können deßwegen a priori sagen, daß die Bedingungen solche Dinge vorzustellen Bedingungen der Dinge selbst seyen, und daß also alle Dinge, die wir uns vorstellen unter diesen Regeln stehen. Hingegen wenn von etwas, das durch Vernunft an sich gewollt wird, also von einem absolute-vernünf

 tigen

tigen Wollen die Rede ist, so kann dieß eben deßwegen, weil es ein absolute=vernünftiges Wollen ist, nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern es muß an sich ein vernünftiges Wollen seyn. Es ist also das, was es ist, nicht erst durch unser Vorstellen, also können wir dieses auch nicht zu einem Grunde brauchen, um zu erkennen, daß irgend ein wirkliches Wollen, wenn es gleich in unserer Vorstellung ein vernünftiges Wollen ist, ein an sich und absolute=vernünftiges Wollen sey.

§. 49.

Dieß ist hier aber auch nicht nöthig. Es ist bey der Subsumtion einer mir in der Sinnen=Welt möglichen Handlung unter ein reines practisches Gesez nicht zu thun um die Möglichkeit der Handlung als einer Begebenheit in der Sinnen=Welt, also auch nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern gleichsam um das Schema eines Gesetzes selbst, weil die Willens=Bestimmung durchs Gesez allein den Begriff der Caussalität an andere Bedingungen bindet, als die der Natur=verknüpfung sind.

Anm. Daß irgend eine uns sinnlich=mögliche Handlung, ein wirkliches Wollen über einem reinen practischen Gesetze stehe, oder ein absolute=vernünftiges Wollen seye, dieses Urtheil kann zweyerley bedeuten; es kann nähmlich erstlich so viel heissen: ein wirkliches Wol=

Wollen ist als solches, in so fern es ein wirkliches Wollen in unserer Vorstellung, und durch unser Vorstellen möglich, in so fern es Erscheinung ist, ein absolute-vernünftiges Wollen, oder ein absolute-vernünftiges Wollen stellt sich uns dar, erscheint uns wirklich als ein Sinnending. Es kann aber auch so viel heissen: das Wollen, das uns erscheint, das sich uns wirklich darstellt, ist zwar nicht, in so fern es erscheint, aber doch in so fern es als Willens-Gesinnung aus reiner Vernunft entsprungen ist, ein rein-vernünftiges Wollen, oder ein rein-vernünftiges Wollen äussert sich dardurch wirklich, daß etwas wirklich durch reine Vernunft gewollt wird, daß ein wirkliches Wollen aus reiner Vernunft entspringt. In der erstern Bedeutung erforderte die Möglichkeit des Urtheils eben so wie im theoretischen Vernunft-Gebrauch ein Schema; d. h. um zu urtheilen, daß das Sittlich-Gute selbst auch Erscheinung wäre, muß es sich uns als Sinnending wirklich darstellen, es mußte also ein durch den reinen Verstandes-Begriff verknüpftes Mannigfaltiges der Anschauung, oder ein wirkliches Ding in unserer Vorstellung, und hiemit durch unser Vorstellen selbst a priori möglich, oder dardurch möglich seyn, daß durch den Begriff des Sittlich-Guten ein Mannigfaltiges der Anschauung a priori verknüpft würde: allein dardurch hörte es sogleich auf sittlich, d. h. absolute gut zu seyn, indem es nun bloß in unserm Vorstellen und durch dasselbe gut wäre. Mithin

hin ist für das Sittlich=Gute ein solches Schema ganz und gar nicht möglich, aber auch durchaus nicht nöthig, denn es soll nicht in dem Verstande, in welchem es ein solches Schema erforderte, auf Erscheinungen angewendet werden, es soll nicht, in so fern es sittlich gut ist, durch diesen Begriff als durch einen theoretischen Verstandes=Begriff selbst auch erscheinen. Nur in der zweyten Bedeutung soll jenes Urtheil genommen, nur so soll das Sittlich=Gute auf Erscheinungen angewendet werden, daß das wirkliche Wollen, ob es gleich Erscheinung ist, und als Erscheinung zur Sinnen=Welt gehört, und unter ihren Gesetzen steht, dennoch als entsprungen aus reiner Vernunft ein absolute=vernünftiges Wollen ist. Es soll also zwar durch reine Vernunft etwas wirklich gewollt, aber als etwas durch Vernunft an sich, oder als etwas absolute Gewolltes durch diesen Begriff nicht selbst auch in theoretischer Bedeutung zum Sinnending werden; daher bedarf es denn freylich auch, um das zu seyn, gar nicht, daß ein a priori gegebenes Mannigfaltige der Anschauung durch den Begriff des Sittlich=Guten a priori so verknüpft werde, daß nun das Sittlich=Gute selbst erscheine, oder in theoretischer Bedeutung wirklich, d. h. zum Ding in unserer wirklichen Vorstellung werde; sondern nur dieß wird erfordert, daß reine Vernunft a priori so wolle, daß das, was sie will, etwas Wirkliches sey, das durch sie gewollt wird, und also das absolute Wollen der Vernunft ein wirkliches

Wollen derselben, oder das Sittlich-Gute durch diesen Begriff in practischer Bedeutung wirklich werde. Um also richtig urtheilen zu können, ob eine in der Sinnen-Welt mögliche Handlung unter einem practischen Gesez der reinen Vernunft stehe oder nicht, ob ein wirkliches Wollen ein absolute-vernünftiges Wollen seye oder seyn könne, muß erst gefragt werden, ob es entsprungen seye oder seyn könne aus reiner Vernunft a priori, d. h. ob reine Vernunft a priori so wolle, daß es dardurch in practischer Bedeutung wirklich werde, oder werden könne; will nun aber reine Vernunft a priori so, daß aus ihr ein wirkliches Wollen entspringt, daß durch sie etwas wirklich wird, obgleich nicht in theoretischer, doch in practischer Bedeutung, so äussert sich das reine Vernunft-Gesez, in so fern dardurch wirkliche Dinge in practischer Bedeutung möglich werden, als ein zwar nicht materielles, aber doch formelles Naturgesez, mithin muß stets ein solches Gesez zum Grunde liegen, wenn eine sinnlich-mögliche Handlung unter den Begriff des Sittlich-Guten, oder unter ein practisches Gesez der reinen Vernunft subsumirt werden soll.

---

§. 50.

Es hat also das Sittengesez nur den Verstand, um die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur zu vermitteln, welcher einer Idee der Vernunft ein an Gegenständen der Sinne in Concreto darstellbares Ge-

ſez,

sez, mithin ein Naturgesez, aber nur seiner Form nach, zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann. Wir nennen dieß Typus des Sittengesetzes. Und so ist denn die Regel der practischen Urtheilskraft diese: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vor hast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, als durch deinen Willen möglich ansehen könntest — Nach dieser Regel urtheilt jedermann, ob etwas sittlich gut oder böse sey.

Anm. Dieser §. ist nun schon durch das Vorhergehende hinlänglich erläutert. Eine Regel zur Beurtheilung des Sittlich-Guten, wie wichtig und nothwendig, und ein Typus des Sittengesetzes, der uns zu dieser Regel führt, wie neu klingt dieses? Und doch fürchte ich, daß uns dieser Typus und die darauf gegründete Regel der practischen Urtheilskraft nicht viel weiter bringen wird, als wir schon vorher waren. Durch ein Schema kann das Sittengesez auf Gegenstände der Natur, der Begriff des Sittlich-Guten auf wirkliche Dinge nicht angewendet werden, weil dem Sittlich-Guten keine Anschauung correspondirt; d. h. die Einbildungskraft kann nicht a priori ein Mannigfaltiges der Anschauung durch den Begriff des Sittlich-Guten so verknüpfen, daß nun das Sittlich-Gute selbst zur Erscheinung, und dieser Begriff auf diese Art realisirt würde, denn als Selbsterscheinung hörte es sogleich auf sittlich- oder absolute-

lute-

lute = gut zu seyn. Diese Subsumtion kann also bloß durch den Verstand vermittelt werden, durch diesen wird dem Begriff des Sittlich = Guten, als einer Vernunft=Idee, ein an Gegenstände der Sinnen = Welt in Concreto Darstellbares, mithin ein Naturgesez, aber nur seiner Form nach, untergelegt, und dardurch jener Begriff auf wirkliche Dinge angewandt: d. h. wenn etwas Wirkliches sittlich = gut seyn soll, so muß es durch diese Vernunft = Idee, also durch Vernunft selbst möglich seyn, durch diese Vernunft = Idee ist etwas nur practisch, nur durch reine practische Vernunft möglich, das reine Vernunftgesez ist also hier ein Gesez der Natur, indem es sich an Gegenständen der Sinnen wirklich darlegt, und Natur möglich macht, doch nur so ein Gesez der Natur, daß die durch dasselbe mögliche Natur dardurch practisch, nicht aber auch theoretisch = möglich ist und also als solche nur gedacht, nicht aber auch angeschaut; und auf diese Art ausser dem Denken sinnlich dargestellt oder realisirt werden kann. Wenn also etwas practisch = möglich ist durch ein Gesez der Natur nach der reinen Verstandes = Form, so ist etwas wirklich sittlich = gut, daher darf und muß man, um zu urtheilen, ob etwas wirklich sittlich = gut sey, nur fragen, ob man es wollen könne, wenn es nach einem Gesez der Natur, von der man selbst ein Theil wäre, geschehen sollte, weil es alsdann durch ein Naturgesez seiner Form nach, mithin durch das reine Vernunftgesez, oder durch den Begriff

des Sittlich=Guten selbst, aber freylich nur practisch, möglich ist. Dieß ist nun alles ohne Zweifel wahr und richtig, aber wie weit wird es uns wohl forthelfen können, da es offenbar nichts anders als der identische Saz ist: was wirklich durch reine Vernunft oder absolute gewollt wird, das ist in diesem Wollen ein wirkliches Ding an sich, wollen wir also wissen, ob etwas wirklich durch reine Vernunft oder absolute gewollt werde oder werden könne, so müssen wir fragen, ob es im Wollen ein wirkliches Ding an sich seye oder seyn könne? Daß das in der That das lezte Resultat aller bisherigen Entdeckungen und Erklärungen seye, dieß müssen wir einsehen, so bald wir nur für die mit gutem Vorbedacht gewählten Kunst=Terminos ihre Erklärungen setzen, denn da zeigt es sich auf der Stelle, daß der Saz, **die reine Verstandes=Form eines Naturgesetzes vermittele die Subsumtion eines Gegenstands der Sinne unter den Begriff des Sittlich=Guten, oder unter das practische Gesez der reinen Vernunft**, sich völlig auflößt in den obigen Saz, daß nähmlich, was ein Ding an sich im Wollen wirklich ist, an sich wirklich gewollt wird, und also wirklich sittlich=gut ist. Worzu nun aber dieses, da uns immer noch die grosse Frage übrig bleibt, woran oder wordurch wir beydes erkennen sollen, so wohl daß etwas wirklich durch reine Vernunft von uns gewollt werden, als auch ob etwas wirklich in unserm Wollen ein Ding an sich seyn könne.

§. 51.

§. 51.

Man darf also wohl die Natur der Sinnen-Welt als Typus einer intelligiblen Natur gebrauchen, nur nicht die Anschauung auf diese übertragen, sondern bloß die Form der Gesezmässigkeit darauf beziehen.

Anm. Durch Gegenstände der Sinne und an denselben legt sich das reine Vernunftgesez wirklich dar, eine in der Sinnen-Welt mögliche Handlung wird subsumirt unter den Begriff des Sittlich-Guten, also unter den Begriff eines Dings an sich dardurch, daß es als durch diesen Begriff möglich vorgestellt, aber nur im reinen Verstande, nur seiner Form nach, nicht auch seiner Materie nach in den Sinnen so vorgestellt wird; oder etwas wirkliches zur Sinnen-Welt Gehöriges kann abgeleitet werden aus reiner Vernunft, und hiemit den Begriff einer absoluten Caussalität realisiren, doch immer nur so, daß das wirkliche Ding, das erscheint, als Ding an sich wohl gedacht werden muß, aber das Ding an sich als wirkliches Ding dardurch nicht selbst erscheint. Sollte denn aber dieses nicht auch im theoretischen Vernunftgebrauch gewisser Maassen statt finden? Wird nicht auch hier das wirkliche Ding als Ding an sich gedacht, und muß so gedacht werden, ob es gleich als wirkliches Ding in den Sinnen kein Ding an sich, sondern bloß ein Ding in der Erscheinung, und als Ding an sich keine

Erscheinung, sondern bloß ein Gedankending, ein Ding der reinen Verstandes-Form nach ist?

---

§. 52.

Da übrigens Freyheit und alle intelligible Gegenstände, worauf die Vernunft durch das Sittengesez führt, nur Realität haben zum Behuf dieses Gesetzes und des Gebrauchs der reinen practischen Vernunft, und da diese zum Typus der Urtheilskraft die Natur der reinen Verstandes-Form nach gebrauchen darf und muß, so wird hiemit verhütet, daß nicht, was bloß zur Typik der Begriffe gehört, zu den Begriffen selbst gezählt werde.

Anm. Durch das Sittengesez hat zwar Freyheit, und was damit nothwendiger weise zusammenhängt, wahre Realität, das absolute Wollen ist durch dasselbe ein wirkliches Wollen, allein diese Realität ist doch nur practisch, das absolute Wollen ist nur so ein wirkliches Wollen, daß dieses als aus reiner Vernunft entsprungen, mithin als absolutes Wollen nur gedacht, nicht aber auch als dieses angeschaut werden kann, und eben dieses Denken eines wirklichen Wollens als eines Wollens an sich vermittelt die Subsumtion desselben unter den Begriff eines absoluten Wollens; daher ist es klar, daß zwar jenes Denken, oder die im reinen Verstande gedachte mithin nothwendige Gesezmässigkeit eines wirklichen

lichen Wollens das absolute Wollen oder das an sich gesezmässige wirklich dargelegt, aber ohne daß das Gesezmässige an sich, oder das Sittlich-Gute selbst ein wirkliches Sinnending würde. Ich zweifle nicht, daß meine Leser den Zirkel, in dem wir wieder unaufhörlich herumgetrieben werden, ohne Mühe und von selbst erkennen werden. Es ist immer ganz und gar nichts anders, als der Saz: Wenn ein in unserer Vorstellung wirkliches Wollen ein absolutes Wollen seyn soll, so muß etwas, das in unserer Vorstellung wirklich gewollt wird, an sich und absolute gewollt werden; in so fern nun etwas an sich Gewolltes in unserer Vorstellung wirklich gewollt wird, so ist das Wollen nicht nur ein absolutes Wollen, sondern auch ein in unserer Vorstellung wirkliches Wollen, in so fern aber etwas in unserer Vorstellung wirklich Gewolltes an sich gewollt wird, so ist das Wollen nicht bloß ein in unserer Vorslung Wirkliches, sondern auch ein absolutes Wollen an sich — — und diesen Saz werden wir wohl alle zugeben, aber auch alle es zugeben, daß wenn nun auch das Sittengesez in uns ein solches absolutes Wollen wirklich darlegt, wir doch damit über unser Denken, Wollen und Vorstellen zu etwas, das ganz ausser demselben wirklich an sich da wäre, nie hinüber können, oder wenn wir hinüber kommen, es eben so wohl im theoretischen als im practischen Felde vermögen.

§. 33.

Die Typik also bewahrt 1) vor dem Empirismus der practischen Vernunft, denn ein durch Selbst-Liebe bestimmter Wille, wenn er sich zugleich zum allgemeinen Naturgesez macht, dient zwar zum Typus für das Sittlich-Gute, aber ist doch nicht einerley mit demselben. 2) Vor dem Mysticismus, der das Symbol zum Schema macht, und Anschauung eines unsichtbarn Reichs Gottes der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt. Und so führt sie zum Rationalismus, der von der sinnlichen Natur nur die Gesezmässigkeit nimmt, was reine Vernunft für sich denken kann, und in die übersinnliche nur das hineinträgt, was sich in der Sinnen-Welt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellt.

Anm. Wie doch die kritische Philosophie an neuen Kunstwörtern so reich ist! Typik, Empirismus, Mysticismus, Rationalismus der practischen Vernunft! und was gewinnen wir wohl mit dieser ganzen Terminologie? Sätze von der Art, wie wir sie schon kennen. Die Typik lehrt uns, daß ein wirkliches Wollen, oder das Wollen eines wirklichen Dings, ein absolutes Wollen, oder ein Wollen an sich seye, alsdann, wenn das wirkliche Ding, so wie es bloß gedacht wird, und werden kann, mithin als Ding an sich oder absolute gewollt werde. Empirismus ist, wenn alles, was gewollt wird, als

wirk-

wirkliches materielles, nicht bloß formelles Ding gewollt wird; Mysticismus, wenn das an sich und absolute Gewollte für ein wirkliches materielles Ding angenommen wird; Rationalismus hingegen besteht darinn, wenn das wirkliche Wollen ein absolutes, und das absolute Wollen ein wirkliches ist nur in so fern, daß ein wirkliches Ding nur wie es gedacht, nicht aber auch wie es angeschaut wird, also als formelles, nicht materielles Ding, mithin an sich und absolute gewollt wird. Diese Erklärungen nun vorausgesezt führt uns freylich die Typik zwischen dem Empirism nud Mysticism mitten hindurch zum Rationalism, aber immer ist es nichts mehreres als der schon oft und erst beym vorhergehenden §. wiederum berührte ganz identische Saz.

---

§. 54.

Indessen ist der Empirismus immer gefährlicher als der Mysticismus, denn dieser ist der gemeinen Denkart nicht angemessen, und verträgt sich doch mit der Hoheit und Reinigkeit des Moral-Gesetzes; jener hingegen ist der Sinnesart Aller günstiger, rottet die Sittlichkeit in Gesinnungen völlig aus, und degradirt auf diese Art die Menschheit ganz und gar.

Anm. Wir haben bißher einen jeden §. dieses Abschnitts mit einer besondern Bemerkung begleitet, jezt wollen wir auch noch einen Blik auf das Ganze zurük-

 wer-

werfen. Die Typik soll uns eine sichere Regel an die Hand geben, zu beurtheilen, ob eine uns mögliche Handlung, überhaupt ob irgend etwas Wirkliches sittlich gut seye. Was also, wie wir es oben schon einigemal bemerkt haben, andere moralische Schriftsteller ersten Grundsaz der Moral nennen, das nennt unser Philosoph einen Typus für die practische Urtheilskraft; es fragt sich daher jezt nur noch, ob die Regel, die die Kritik aufstellt, besser, zwekmässiger und anwendbarer ist, als das, was andere vernünftige Moralisten, besonders diejenige sagen, die den Grundsaz der Vollkommenheit zur ersten Grundregel der Moral, d. h. wie wir schon wissen, nicht zur ersten ursprünglichen Quelle des Sittlich-Guten, sondern zum Erkenntniß-Princip, mithin zur Regel für die Beurtheilung desselben machen. Sittlich-gut, sagt die Kritik, ist nur das, was unter dem Gesez der reinen practischen Vernunft steht, was durch reine Vernunft, mithin an sich und absolute gewollt wird; wie kann nun dieses etwas Wirkliches seyn, da alles Wirkliche nur ein Sinnending, nie aber ein absolutes Ding an sich ist; oder wie kann etwas Wirkliches unter dem reinen Vernunftgesez stehen und absolute und an sich gewollt werden? Dieses ist nicht möglich, wenn es als Ding der Materie nach gewollt wird, es muß also gewollt werden, zwar als wirkliches Ding, aber als Ding bloß der reinen Verstandes-Form nach, nicht in wie fern es in den Sinnen, sondern wie es im Verstande

vor-

vorgestellt wird. Um also zu urtheilen, ob etwas wirklich absolute und an sich gewollt werde, mithin ob es sittlich=gut seye, darf man nur fragen, ob es als Ding im reinen Verstande durch Vernunft gewollt werde, oder werden könne, denn nur so kann es gewollt werden durch reine Vernunft an sich; hingegen wenn es nur als Ding in den Sinnen gewollt wird, oder werden kann, so bestimmt reine Vernunft den Willen nicht, sondern die Wirklichkeit des Dinges, mithin ist das Wollen nur relative, nicht absolute, nicht sittlich=gut. Dieß ist nun alles an sich klar, und unwidersprechlich=gewiß, aber es bleibt immer noch die Frage übrig, woran wir wissen können, ob etwas Wirkliches nach der reinen Verstandes=Form durch practische Vernunft möglich seye? sagt man, es ist möglich durch practische Vernunft nach der reinen Verstandes=Form, wenn man es als unter einem Naturgesez seiner Form nach stehend vernünftiger Weise wollen kann, so ist dieß immer noch eben dasselbe, und die Frage selbst ist ganz und gar nicht beantwortet; sagt man hingegen, es kann vernünftiger Weise gewollt werden, als unter einem Naturgesez, der reinen Verstandes=Form nach, stehend, wenn es durch diese Vorstellung selbst in practischer Bedeutung möglich ist, und kann nicht so gewollt werden, wenn es sich durch diese Vorstellung in practischer Beziehung gänzlich aufhebt und zerstört, so ist dieß entweder abermal das Vorige, nur wieder anders ausgedrükt, oder wenn es das nicht

 seyn

seyn soll, so muß es eben der Saz seyn, der sonst durch das Princip der Vollkommenheit ausgedrükt wird, und wohl noch viel deutlicher so lautet: Was allgemein gewollt, oder gethan sich selbst zerstöhren, mithin lauter Negation seyn würde, das kann und muß absolute nicht gewollt werden; hingegen kann und muß absolute gewollt werden, was so gewollt eine wahre Realität ist; folglich wird etwas wirklich an sich gewollt, wenn es gewollt wird, weil es an sich oder allgemein gewollt eine wahre Realität ist. Auf diese Art aber haben wir an dieser ganzen so künstlichen Typik eben das, was wir vorher schon an dem Princip der Vollkommenheit hatten, nur in einer zwar neuen, aber deßwegen gar nicht hellern Sprache vorgetragen.

Drittes Hauptstück.

Triebfeder der reinen practischen Vernunft.

pag. 126—159.

§. 53.

Triebfeder ist der subjective Bestimmungsgrund eines Willens, der nicht schon vermög seiner Natur dem objectiven Gesez gemäß ist.

§. 56.

Der göttliche Wille hat also gar keine Triebfeder, der menschliche und jeder erschaffene vernünftige Wille

muß

muß bloß das Moral-Gesez allein, als den objectiven Bestimmungsgrund, auch zu seinem subjectiven Bestimmungsgrund haben, wenn die Handlungen nicht bloß legal, sondern wirklich moralisch seyn sollen.

§. 57.

Wie nun das Moral-Gesez zugleich auch Triebfeder seyn kann, ist unerklärbar, mithin fragen wir nur, wordurch es Triebfeder wird, oder was es als solche im Gemüth a priori wirkt.

§. 58.

Das Moral-Gesez bestimmt den Willen, ohne, ja selbst gegen alle sinnliche Antriebe, es schränkt die Eigenliebe ein auf die Bedingung der Uebereinstimmung mit sich selbst, und schlägt den Eigendünkel nieder, es demüthigt also und wirkt so negativ auf das Gefühl; eben dardurch aber, daß es den Willen auf diese Art allein und durch sich selbst bestimmt, wird es zugleich auch Gegenstand der Achtung und also Grund eines positiven Gefühls.

§. 59.

Dieses Gefühl ist lediglich durch Vernunft a priori gewirkt, nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern Sittlichkeit selbst als Triebfeder betrachtet, und heißt deßwegen Achtung, findet aber immer nur bey vorausgesezter Sittlichkeit statt.

§. 60.

Triebfeder durch Vernunft vorgestellt ist Interesse, auf dem Begriff des Interesse aber beruht der Begriff einer Maxime; das moralische Interesse also ist ein ganz reines Sinnenfreyes der blossen practischen Vernunft, und die Maxime des Willens ist moralisch = ächt, wenn sie auf dem blossen Interesse am Gesetze beruht. Alle drey Begriffe aber, Triebfeder, Interesse, Maxime, können nur auf Wesen angewandt werden, bey denen die subjective Beschaffenheit der Willkühr nicht von selbst übereinstimmt mit dem objectiven Gesez einer practischen Vernunft, sondern Antrieb zur Thätigkeit wegen entgegenstehender Hindernisse bedarf.

§. 61.

Pflicht ist die Handlung, die bloß nach dem Gesez, mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objective = practisch ist; ihr Begriff fordert also an der Handlung objective Uebereinstimmung mit dem Gesez, an der Maxime subjective Achtung fürs Gesez, als alleinigen Bestimmungsgrund des Willens. Nur dieses giebt Moralität, Handlungen aus Pflicht, jenes giebt bloß Legalität, pflichtmässige Handlungen, die auch aus Neigung geschehen können.

§. 62.

Das Moral = Gesez ist dennoch für den menschlichen und jeden endlichen vernünftigen Willen ein Gesez der

Pflicht,

Pflicht, nicht der Heiligkeit, diese ist bloß das Ideal, dem wir nachstreben, das wir aber nie erreichen. Wenn wir es erreichen zu können, oder erreicht zu haben uns einbilden, so ist dieß lauter Phantasterey, denn nur an Schuldigkeit können und müssen wir denken, nie aber an Verdienst.

Anm. Hier wird meines Erachtens unser Philosoph den Beyfall, den innigsten Beyfall eines jeden, der ihn recht versteht, alle Zeit zur Seite haben, es ist aber gar nicht schwer ihn zu verstehen, daher hielt ichs auch nicht für nöthig, einen weitläufigern Auszug zu machen, und da unsere Bemerkungen bloß den Zwek haben, Dunkelheiten, zu erläutern, und zweydeutige oder unrichtige Sätze zu berichtigen, so fallen hier auch alle weitere Anmerkungen hinweg, sie würden ganz ins Kleine gehen müssen, und bey einer so herrlichen Darstellung der Moralität in ihrer ächten Reinigkeit und erhabenen Würde wäre dieß eine nicht geringe philosophische Sünde. Man lese nur den ganzen Abschnitt ohne Vorurtheil, so oft man will, allemal wird sich das Herz erheben, und das innigste Wohlgefallen daran empfinden.

Kriti=

Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen practischen Vernunft.

pag. 159—168.

§. 63.

Diese Beleuchtung besteht in einer Vergleichung der systematischen Form dieser Analytik mit der systematischen Form der Analytik der reinen speculativen Vernunft.

§. 64.

In der Analytik der speculativen Vernunft mußte man anfangen bey der Sinnlichkeit, weil von Erkenntniß der Gegenstände die Rede war, fortgehen zu Begriffen, und endigen mit Grundsätzen; hingegen in dieser Analytik mußte man anfangen mit Grundsätzen, weil von Caussalität die Rede ist, fortgehen zu Begriffen von Gegenständen, die dardurch möglich werden, und endigen mit dem Einfluß auf Sinnlichkeit (moralisches Gefühl).

§. 65.

Was den Innhalt der Erkenntniß betrift, so unterscheidet sich reine practische Vernunft von der speculativen dardurch, daß diese ihr Vermögen a priori durch Beyspielen aus reinen Wissenschaften leicht erweißt, jene hingegen aus dem gemeinsten practischen Vernunftgebrauch dargethan werden muß.

§. 66.

Diese Rechtfertigung der moralischen Principien als Grundsätze reiner Vernunft durch Berufung auf den gemeinen Menschenverstand geht hier an, weil sich, wenn von Bestimmung des Willens die Rede ist, alles Empirische durchs Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens sogleich kenntlich macht, und unterscheidet von der Achtung für das Gesez, die durch reine Vernunft gewirkt wird. Glükseeligkeits-Lehre und Sittenlehre scheiden sich augenbliklich, so bald man zu dem empirisch-afficirten Willen das Moral-Gesez zusezt.

§. 67.

Uebrigens ist diese Unterscheidung nicht sogleich Entgegensetzung; Glükseeligkeit kann sogar Pflicht werden, nur nicht unmittelbar, noch vielweniger aber Princip aller Pflicht, dieses bleibt stets das reine practische Vernunftgesez.

§. 68.

Statt der Deduction dieses obersten Princips reiner practischer Vernunft, d. h. statt der Erklärung der Möglichkeit einer solchen Erkenntniß a priori kann nur angeführt werden, daß wenn man Möglichkeit der Freyheit einsähe, nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit des Moral-Gesetzes, als obersten practischen Gesetzes, vernünftiger Wesen, zugleich eingesehen würde, weil beede Begriffe unzertrennlich sind.

§. 69.

den voraussetzen wollen, weder etwas geben noch etwas nehmen kann. So wie nun aber die Kritik der reinen speculativen Vernunft das Factum unseres Erkennens erst zergliedert, und dann aus seinen dardurch gefundenen Elementen a priori wieder zusammensezt, eben so sezt die Kritik der practischen Vernunft das Factum unseres wirklichen Wollens als eines vernünftigen Wollens erst voraus, zerlegt es gleichfalls in seine erste Elemente, und sezt es hernach wieder aus denselben a priori zusammen. Daraus wird nun alles wieder ganz erklärbar, so wohl das, was die Kritik der practischen Vernunft mit der speculativen gemein hat, als was sie beede von einander unterscheidet. Es geht nun auch hier wie dort alles in seiner Ordnung, alles in einem vesten sichern systematischen Gang, und die Resultate sind auf beyden Seiten gleich unläugbar und gewiß; hingegen ist die Ordnung hier umgekehrt, und das Resultat lautet wenigstens anders. Dort mußte man bey der Sinnlichkeit anfangen, zum Verstand und seinen Begriffen fortgehen, und mit Grundsätzen a priori endigen; denn wenn etwas wirklich erkennt wird, oder werden soll als etwas Wirkliches, so muß es uns erst durch Anschauung gegeben, als gegeben muß es von uns im Verstande gedacht, und durch diese ursprüngliche Verknüpfung des Denkens und Anschauens als wirkliches Erkenntniß möglich werden. Hingegen hier, wo von unserm wirklichen Wollen, als einem vernünftigen Wollen,

die

die Rede ist, da muß man mit Grundsätzen anfangen, von diesen zu Begriffen fortgehen, und mit der Sinnlichkeit beschliessen; denn wenn ein Wollen wirklich ein vernünftiges, ein rein-vernünftiges Wollen ist, oder seyn soll, so geht die Vernunft, als blosse Vernunft, noch vor allem Wirklich-Gewollten, als das wirkliche Wollen durch sich selbst oder durch blosse reine Vernunftmässigkeit bestimmend, vorher, und eben dardurch wird das Wirklich-Gewollte durch Vernunft allein gewollt. Ob nun aber gleich dort wirkliche Dinge in unserm Erkennen den Anfang machen, und uns erst gegeben seyn müssen, so sind es doch eben deßwegen, weil es bloß Dinge in unserm Erkennen sind, keine wirkliche Dinge an sich, sondern nur Dinge, die durch unser Erkennen selbst erst möglich, und also auch nur Vorstellungen sind; hingegen hier, wo Vernunft an sich Caussalität hat, und den Willen durch sich selbst wirklich bestimmt, da ist das Gewollte wirklich etwas an sich, nähmlich etwas durch reine Vernunft, mithin etwas absolute und an sich Gewolltes. Allein so tavtologisch das Resultat der speculativen Vernunft-Kritik ist, eben so tavtologisch ist auch dieses; wenn man es daher eben so wie jenes von seinem neuen und sonderbaren Kleide befreyt, und in der gewöhnlichen bisher bekannten Form darlegt, so ist es zwar eine unwidersprechliche Analyse der ächten reinen Moralität als eines unläugbarn Factums, da aber diese am Ende auch nur wieder unsere Vorstellung ist,

so kommen wir damit über unser eigenthümliches Vorstellen doch nie hinaus, und die Frage nach wirklichen Dingen an sich, so wie sie uns allein interessirt, wird hier so wenig als dort, oder dort so gut als hier beantwortet.

---

pag. 168.

§. 70.

Weil aber doch immer noch von vielen Freyheit bloß nach empirischen Principien erklärt, und darburch die Eröffnung einer intelligiblen Welt, in das Moral-Gesez selbst aufgehoben wird, so muß jezt dieses Blendwerk noch ganz aufgedekt, und dieser Empirismus in seiner ganzen Blösse dargestellt werden.

Anm. Die Freyheit in theoretischer Bedeutung ausser Zweifel setzen, dieß ist allezeit ein grosses Verdienst um die ganze Menschheit, denn ohne Freyheit in diesem Sinn ist keine wahre Selbstthätigkeit, und keine reine Moralität auch nur zu denken möglich. Erst auf diesem Weg eröffnet sich für uns die Aussicht in eine intelligible Welt, mit der wir selbst in dem genauesten Zusammenhang stehen, und wir erkennen uns in einem Lichte, das uns unsere Würde erst recht fühlbar macht. Wer also Freyheit bloß empirisch erklärt, sie eben so, wie alles andere, in der Sinnen-Welt zur blossen Erscheinung macht, der hebt eben damit alle wahre Moralität,

lität, und die Möglichkeit einer intelligiblen Welt auf, denn er macht den Menschen durch und durch mit allem, was er denkt, und erkennt, und will, zur puren Vorstellung, ohne jemals auf eine sichere Art zu etwas zu gelangen, das an sich selbst und absolute etwas wäre. Allein ein solcher Empirismus sollte er wohl jemals von einem vernünftigen Philosophen behauptet, oder doch von allen denen, die von K. desselben beschuldigt zu werden scheinen, angenommen worden seyn? Selbst die entschiedenste Sceptiker mögen wohl so etwas, mehr um andere zu vexiren, als im Ernste behauptet haben, und von unsern neuern Moralisten und Metaphysikern sollte meines Erachtens die Rede gar nicht seyn, denn unter diesen weiß ich auch nicht einen, der nicht, wenn er auch gleich die wirkliche Aeusserungen der Freyheit stets noch Naturgesetzen erklärte, dennoch ihren Ursprung und ihre Wurzel weit über diese sinnliche Natur hinaufsezte, und aus einer absoluten Selbstthätigkeit des Menschen, als eines Dings an sich herleitete, so daß nun eben dardurch auf der einen Seite unser Zusammenhang mit der intelligiblen Welt, und auf der andern unsere Unterwerfung unter das Vernunftgesez, als das oberste Princip alles unseres Wollens und Thuns, ganz und gar unangefochten bleibt. Dieses noch ausführlicher darzuthun, als bisher geschehen ist, gestattet mir der Raum und die Absicht dieser Blätter nicht, ich bin aber, wenn es nöthig ist, jederzeit bereit darzu. Es möchte also

wohl die Bestreitung des so allgemein seyn sollenden Empirismus, und die Aufdeckung des dardurch verursachten Blendwerks so nothwendig nicht seyn; ja wenn ich auch nur halb so geneigt zu Beschuldigungen wäre, als unser Philosoph zu seyn scheint, so sollt es mir nicht schwer werden, vielmehr diese Anklage umzukehren, und diese Bestreitung selber für die Einführung eines gänzlichen Empirismus zu erklären. Es ist wahr der Begriff der Freyheit und mit ihm der Begriff eines Moral-Gesetzes wird durch die Kritik von allen fremden Zusätzen befreyt, und in seiner wahren Reinigkeit aufgestellt; allein dieß ist doch immer nur ein blosser Begriff, noch ohne alle Realität; woher soll er nun diese erhalten? Unser innigstes Bewußtseyn, antwortet die Kritik, unterwirft uns in unserm wirklichen Wollen dem reinen Gesetze der Vernunft — wir sollen, noch vor allen wirklichen Objecten des Willens, thun und wollen, was an sich gut und der Vernunft gemäß ist, deßwegen weil es an sich gut und der Vernunft gemäß ist; die reine Vernunft will also wirklich etwas, und so hat sie dann selbst, und mit ihr transscendentale Freyheit, durch dieses Wollen und in demselben wahre Realität. Was ist denn aber dieß für eine Realität? immer nur eine practische; d. h. ein wirkliches Wollen ist entsprungen aus reiner Vernunft, aus Caussalität durch Freyheit — und woher wissen wir das? woher anders als aus unserm innersten eigenthümlichen Bewußtseyn? Das heißt, wir sind uns eines wirk-

lichen

lichen Wollens so bewußt, daß wir es, ob es gleich, als etwas Wirkliches in unserm Bewußtseyn, ein sinnlich-bedingtes Wollen, mithin eine Erscheinung ist, doch zugleich als ein absolutes aus einem reinen Vernunft-Begriff entsprungenes Wollen ansehen müssen. Dieß alles aber, das wirkliche Wollen selbst, der reine Vernunft-Begriff, und der wirksame Einfluß desselben in unser wirkliches Wollen, was ist es anders, als unser Vorstellen? Durch all unser Vorstellen aber ist kein wahres Ding an sich möglich, dieses liegt, wenn es möglich ist, ganz und gar ausser demselben, und was immer noch in demselben liegt, und zu demselben gehört, das ist schlechterdings, und kann nicht seyn ein Ding an sich. Wo und was ist also jezt, (wenn wir uns nicht durch das blosse Wort, practische Realität, befriedigen lassen,) wo und was ist jezt Freyheit, Moral-Gesez, absolute Selbstthätigkeit, intelligible Welt? Gedanken sind es, blosse Gedanken, die zwar Einfluß haben auf den Willen, und dardurch, in so fern dieß Wollen etwas Wirkliches ist, und zur Sinnen-Welt gehört, auf gewisse Art gleichfalls realisirt werden, und in der Sinnen-Welt sich äussern; aber was soll uns doch diese Realität nützen, da dieß alles durch und durch nur zu unserm Bewußtseyn gehört, und in demselben enthalten ist, unser Bewußtseyn aber keine wahre absolute Wirklichkeit, sondern immer nur eine Wirklichkeit in unserm Vorstellen giebt, die eben deßwegen selbst nichts anders als Vorstellung

seyn kann, ob sie gleich als ausser unserm Vorstellen gegeben erscheint. Wir sehen uns also als Dinge an sich an, und wollen als Dinge an sich, aber alles nur in unserer Vorstellung; hingegen ob dieß auch ausser unserm **Vorstellen** und **Wollen**, das auch nur etwas in unserm **Vorstellen** ist, absolute und völlig an sich so seye, darüber können wir — — Nach dem Zeugniß der Kritik selber, gar nicht urtheilen, — davon gar nichts sagen; können wir aber dieses nicht bestimmt und positiv bejahen, so ist alle vorgegebene Realität der theoretischen Freyheit, des Moral-Gesetzes, und einer damit verknüpften intelligiblen Welt nicht vielmehr, als ein bloßes Wort, und also überall nichts als Empirismus.

---

pag. 169, 170.

§. 71.

Natur-Nothwendigkeit geht auf das Daseyn in der Zeit, und hebt alle Freyheit auf; soll also diese statt finden, so muß sie auf das Daseyn an sich gehen. Werden also Erscheinungen, wie gewöhnlich, für Dinge an sich genommen, so ist Freyheit unmöglich; wird aber das Daseyn eines Dings in der Zeit unterschieden vom Daseyn des Dings an sich, so ist eine Vereinigung zwischen Freyheit und Natur-Nothwendigkeit thunlich.

Anm. Freylich ist nur auf diese Art eine Vereinigung zwischen Freyheit und Natur-Nothwendigkeit möglich,

lich, wenn wir die Dinge in der Zeit, und ihr Daseyn von Dingen an sich und ihrem Daseyn, wenn wir das, was erscheint, von dem, was absolute und an sich ist, unterscheiden, und alsdann demselben Ding, das als Erscheinung unter der Natur=Nothwendigkeit steht Freyheit bloß in so fern beylegen, als es ein Ding an sich ist. Nehmen wir nun Dinge, die erscheinen, als solche, oder wie und in wiefern sie erscheinen, für absolute Dinge an, so daß sie das alles an sich wären, was sie als Erscheinung oder in der Zeit sind, so heben wir freylich eben dardurch die Möglichkeit jener Vereinigung ganz und gar auf, denn nun setzen wir bloß den Nahmen eines Dings an sich, hingegen den Begriff selbst deduciren wir, es wäre also überall kein Ding an sich, überall nichts als Erscheinung, also auch überall keine Freyheit, sondern lauter Natur=Nothwendigkeit. Aber wo sind dann die Philosophen, die jemals einen solchen handgreiflichen unverantwortlichen Widerspruch begangen, und Erscheinungen auf diese Art für Dinge an sich genommen hätten? O wir wissen es schon lange, und bedürften nicht erst von der Kritik darauf gewiesen zu werden, daß Erscheinungen als Erscheinungen, Dinge in der Zeit als solche, schlechterdings keine Dinge an sich, d. h. daß das von uns Vorgestellte, als dasselbe, mehr nicht als unsere Vorstellung, und also durch und durch nur etwas in unserm Vorstellen ist; was aber bloß Erscheinung ist, was bloß in der Zeit, d. h. in unserer

Vorstellung da ist und geschieht, das steht alles unter der Natur = Nothwendigkeit. In unserer Vorstellung kann nichts geschehen, ohne daß etwas auch wieder in unserer Vorstellung vorhergienge, das eben durch sein Vorhergehen macht, daß jenes in unserer Vorstellung ein wirkliches Geschehen ist. Da kann also ganz und gar nichts geschehen an sich, ganz und gar nichts absolute anheben, und also auch keine Freyheit in transscendentaler Bedeutung statt finden. Soll dieses möglich seyn, soll etwas absolute und an sich anheben, geschehen, durch Freyheit bewirkt werden, so muß dieses Geschehen nicht bloß seyn ein Geschehen in der Erscheinung, oder in unserer Vorstellung, sondern ein Geschehen an sich; das Ding muß seyn nicht bloß ein Ding in unserer Vorstellung, sondern ein absolutes Ding an sich, denn ein Ding bloß in der Vorstellung handelt nie an sich und frey, sondern immer nur in der Vorstellung, mithin abhängig und durch etwas anderes ausser ihm bestimmt. Wie gesagt, das alles wissen wir schon lange, und unterscheiden also auch Erscheinungen und Dinge an sich gar wohl von einander: warum will uns denn nun die Kritik auf diesen Unterschied erst aufmerksam machen, oder wie kann sie doch eine alle Freyheit aufhebende Verwechslung dieser Sachen, die wenigstens bey vernünftigen Philosophen nie statt gefunden hat, für einen ganz gewöhnlichen Fehler derselben erklären? wir könnten ja vielmehr sie beschuldigen, daß durch ih-

re Aeusserungen alle Vereinigung der Freyheit mit der Natur = Nothwendigkeit unmöglich werde, oder doch nicht viel mehr als eine Vereinigung bloß in Worten seye. Denn wenn wir nun auch Erscheinungen und Dinge an sich genau von einander unterscheiden, und einem Ding, das erscheint, Freyheit nur in so fern, als wir es als Ding an sich ansehen, beylegen, so ist ja doch dieß alles nur unser Denken und Vorstellen, und hat ausser demselben nach der Kritik ganz und gar keine, als bloß practische Realität — diese practische Realität aber gehört gleichfalls nur zu unserm Vorstellen, mithin ist Freyheit, und alles, was damit zusammenhängt, am Ende doch nichts, als ein Gedanke, der zwar in unser wirkliches Wollen einen Einfluß hat, und also in demselben und durch dasselbe Wirklichkeit erlangt, aber eine Wirklichkeit, die doch nur Wirklichkeit ist in unserer Vorstellung, nicht aber Wirklichkeit an sich und absolute. Ohne diese Wirklichkeit aber ist und bleibt Freyheit allezeit nicht vielmehr, als ein blosses Wort, und alle vorgegebene Vereinigung zwischen ihr und einer durchgängigen Natur = Nothwendigkeit ist wahrhaftig nur eine Vereinigung in Worten.

---

pag. 170—179.

§. 72.

Dennoch ist diese Vereinigung der Natur = Nothwendigkeit und Freyheit in einer und eben derselben

Handlung äusserst schwierig. Wie kann z. E. ein Diebstahl als eine Begebenheit in der Zeit, die also unter der Natur-Nothwendigkeit steht, nach dem Moral-Gesez dennoch völlig frey seyn?

§. 73.

Antworten, daß die Bestimmungsgründe innerlich im Subject selbst, seine eigene Kraft und Vorstellung seye, dieß giebt nur eine comparative nicht theoretische zur Moralität gehörige Freyheit; wenn diese innere Bestimmungsgründe selbst in der Zeit sind, also ihren Grund in etwas Vorhergehendem haben, das nicht mehr in der Gewalt des Subjects ist, wenn es handelt; denn so ist doch alles ein Natur-Mechanismus, nur hier ein spirituteller, kein materieller.

§. 74.

Diese Vereinigung ist also nur möglich dardurch, daß dasselbe Subject, das als Phänomen unter lauter Natur-Nothwendigkeit steht, sich zugleich betrachtet als Ding an sich, bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, wo vor seiner Willensbestimmung nichts vorhergeht, sondern selbst seine ganze sinnliche Existenz nichts als Folge ist seiner Caussalität als Noumens, so daß es sich seinen ganzen Karakter in der Erscheinung als eine von aller Sinnlichkeit unabhängige Ursache selbst verschaft.

§. 75.

Hiemit stimmen denn auch die Aussprüche des Gewissens

sens überein, und hierauf allein beruht die Möglichkeit der Zurechnung und einer vernünftigen Reue, so bald nur eine Handlung uns angehört.

Anm. Und das alles, was und wie es uns hier die Kritik lehrt sollten wir bisher nicht gewußt, oder es jemals bestritten haben; es bestritten haben, daß wir uns als Dinge an sich, und unsere Handlungen, als aus einem völlig absoluten Wollen entsprungen ansehen müssen, wenn wir uns oder diesen Handlungen Freyheit beylegen wollen, obgleich hernach eben diese Handlungen, um als Handlungen sinnlich vorgestellt zu werden, als aus einem andern Sinnending entsprungen, mithin als unter Naturgesetzen stehend, und durch dieselbe nothwendig so erfolgend, dargestellt werden müssen? Es ist ja dieß so klar, daß gar kein Zweifel darüber statt finden kann, und eben so gewiß ist es auch, daß wir alle, selbst diejenige nicht ausgenommen, die von unserm Philosophen beschuldigt werden, daß sie den Willen des Menschen für durch und durch empirisch-bedingt ansehen — daß wir alle, sage ich, uns selbst und unsere Handlungen so ansehen und beurtheilen. Wie kann es auch anders seyn? Eine Handlung, als wirkliche Handlung, sinnlich dargestellt, ist in dieser Darstellung eine Handlung nur dardurch, daß etwas wirklich geschieht, etwas nun in der Darstellung wirklich da ist, was vorher nicht da war; es mußte also, wenn dieses sinnlich vorgestellt

werden sollte, vorher etwas anders in der Darstellung da seyn, das nun eben durch sein Vorhergehen macht, daß jezt das, was vorher nicht da war, in der Darstellung da ist, oder wirklich geschieht; jenes aber sezt wieder so etwas voraus, und so immer fort. Nun mag diese Reihe in dem handlenden Subject selbst oder ausser demselben vorgestellt werden, so macht doch nie das Subject an sich, sondern immer nur das, was in der Darstellung vorhergeht, daß in derselben etwas folgt, mithin ist keine Handlung als Handlung in der wirklichen Darstellung frey, oder etwas, das durch das Subject an sich zur Begebenheit gemacht würde. Eine solche Handlung kann also nur dardurch frey seyn, daß das Subject selbst das, was in der wirklichen Darstellung ein Geschehen durch etwas anders ist, zugleich zu einem Geschehen an sich dardurch macht, daß es an sich selbst dieses Geschehen will, und durch sein Wollen bewirkt; d. h. ein und eben dasselbe Geschehen ist als ein sinnlich-vorgestelltes wirkliches Geschehen nur möglich durch etwas anderes, das in der Vorstellung vorhergeht, hingegen als ein Geschehen an sich ist es möglich, dardurch, daß es an sich und absolute geschieht, oder eine Handlung ist eine Handlung an sich, also eine freye Handlung dardurch, daß sie an sich geschieht, also frey gewirkt wird. So ganz identisch ist der Innhalt dieser § §, daher hat er denn auch gewiß noch nie in Zweifel gezogen werden können. Allein die wichtigste

Frage

Frage ist nun erst diese: ob das alles, was wir so denken, und wie wir es denken, etwas mehr als unser Denken, ob es ausser allem unserm Denken und Vorstellen an sich selbst und absolute so seye. Wir müssen unsere Handlungen, ob sie gleich als Begebenheiten der Sinnen-Welt durch Naturgesetze nothwendiger Weise bestimmt sind, dennoch, wenn wir sie als frey betrachten sollen, ansehen als entsprungen aus einem absoluten Wollen, mithin uns selbst als Dinge an sich, und unsere Handlungen als Folgen einer absoluten Caussalität denken, dieß ist kein Zweifel; wir können dieses auch gar wohl thun, und thun es wirklich; allein dieß alles ist doch immer nur unser Denken, Urtheilen, Betrachten. Hats denn also wohl auch Wahrheit und Realität an sich? Daß wir nun bisher diese Frage bejahet, und warum wir sie bejahet haben, dieß ist in den Untersuchungen über die Kritik der speculativen Vernunft hinlänglich gezeigt worden. Wir können nähmlich dieß Denken und seinen Innhalt freylich durch keine sinnliche Darstellung realisiren, denn dieses nur zu fordern, wäre schon ein Widerspruch, weil, wenn wir es könnten, es eben dadurch nur etwas in der Vorstellung, nicht aber etwas an sich wäre. Hingegen ist uns eben dieses Denken, weil es schlechterdings nothwendig ist, eine sichere Indication, daß das, worauf es uns führt, an sich und absolute so seye, weil es sonst ganz und gar nichts als Illusion wäre. Nimmt man nun diese Indication als ein unzweydeutiges Kennzeichen der Wahrheit an, so haben

wir, was wir wollen, es ist wirklich und an sich so, wie wir denken. Bestreitet man es aber, weil es keiner sinnlichen Darstellung fähig ist, so ists blosse Täuschung, wenn man noch von einer andern Realität in practischer Beziehung spricht, und sie für das, was wir suchen, ausgiebt. Denn versteht man diese practische Realität so, daß unsere Handlungen aus unserm freyen Willen als dem Willen eines Dings an sich wirklich entsprungen seyn sollen, so daß auch ein Dritter sie so ansehen müßte, so ist dieß von der Kritik durch gar nichts bewiesen, und kann auch nach ihr durch gar nichts bewiesen werden. Versteht mans hingegen so, daß nur wir unsere Handlungen und uns selbst so ansehen und beurtheilen, so daß also nun eben dieses Denken und Urtheilen einen wirklichen Einfluß in unser Wollen hat, und dardurch auf gewisse Art realisirt wird, so ists ja nicht eigentlich ein wahres Ding an sich, sondern nur ein so gedachtes Ding, was sich hiemit in der Sinnen-Welt äussert, und auf diese Art als wirklich darlegt. Mithin ist auch die Freyheit, die wir uns deßwegen beylegen, nichts anders, als ein Gedanke, der zwar den Willen bestimmt, aber doch nichts anders, als ein das Wollen bestimmender, und also auch nur in so fern ein wirklicher Gedanke ist und bleibt; sie ist immer nur die Eigenschaft eines wirklich gedachten, aber nicht eines absolute und ausser allem unserm Denken, Wollen und Vorstellen vorhandenen Dings an sich, und so ist denn auch ihre

Ver-

Vereinigung mit der Natur=Nothwendigkeit ein blosser Schein, weil doch zulezt alles durch und durch nur Vorstellung ist.

---

pag. 179—185.

§. 76.

Wie kann aber der Mensch frey und doch ein Geschöpf Gottes seyn? als Geschöpf ist ja sein ganzes Daseyn, also auch seine Caussalität ganz und gar abhängig von Gott — wie also zugleich frey?

§. 77.

Wäre der Mensch, als Ding in der Zeit, Ding an sich und Geschöpf, so wär er ein vom obersten Meister künstlich gebautes Avtomat, aber nicht frey. Zeit und Raum würden ohne Befugniß von der göttlichen Existenz getrennt, und nur als nothwendige Bedingungen endlicher Wesen angesehen. Gott könnte nicht die Ursache der Existenz der Dinge seyn, weil er doch nicht die Ursache der Zeit und des Raums als nothwendiger Bedingungen a priori seyn könnte. Zeit und Raum müßten also nach Spinoza wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst seyn, die von ihm abhängige Wesen wären seine Accidenzen, und ihre Handlungen seine Handlungen u. s. w.

§. 78.

Alle diese Widersprüche hören auf, wenn der Mensch, als Ding in der Zeit, bloß Erscheinung ist. Denn nun

bezieht

bezieht sich Schöpfung nicht auf die sinnliche Existenz, und nicht auf die Handlungen in der Sinnen-Welt, sondern auf das Daseyn der handlenden Wesen als Noumenen.

§. 79.

Der Mensch also ist Geschöpf als Ding an sich, die Schöpfung betrift seine intelligible Existenz, zu dieser gehört eben die Freyheit, mithin wird diese durch die Schöpfung nicht aufgehoben, (sondern vielmehr gesezt.)

§. 80.

Diese Auflösung ist zwar noch sehr dunkel, aber andere Auflösungen verstecken nur die Schwierigkeiten, oder schieben sie weiter hinaus, zum gänzlichen Ruin der Wissenschaft durch Scepticism.

Anm. 1. Ich gestehe es, nicht bloß dunkel scheint mir diese Auflösung zu seyn, dieß könnte man in einer so subtilen Materie einigermassen noch hingehen lassen, sondern ich kann hier ganz und gar keine Auflösung finden, vielmehr wird das, was aufgelößt werden soll, als schon aufgelößt, in der Auflösung vorausgesezt, und also ist es eine durch künstliche Wendungen verstekte petitio principii und weiter nichts. Um dieses völlig einzusehen, stelle man sich nur einmal die Frage deutlich vor, sie lautet so: wie kann ein Mensch frey, und doch als ein freyes Ding zugleich ein Geschöpf, mithin in seiner ganzen Existenz, also auch in seinen frey seyn

sollenden Handlungen von Gott, als einer ausser ihm liegenden fremden Caussalität, abhängig, und durch dieselbe durch und durch bestimmt seye? Und was antwortet nun die Kritik hierauf —? Zuerst zeigt sie alle die Schwierigkeiten, und Widersprüche, die nothwendiger Weise zum Vorschein kommen, wenn der Mensch als Ding in der Zeit, und also überhaupt alle Dinge in der Zeit als Dinge an sich genommen werden; denn da wären Zeit und Raum, als nothwendige Bedingungen der Dinge in Zeit und Raum, wenn diese Dinge an sich wären, zugleich nothwendige Bedingungen a priori des Daseyns an sich und absolute, mithin nicht bloß Bedingungen der Existenz endlicher Wesen, sondern Gottes selbst; Gott könnte also auch nicht Ursache derselben, also auch nicht Ursache der Dinge seyn; Zeit und Raum wären wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst, und die von ihm abhängige Wesen seine Accidenzen, und so wäre der Spinozismus unwiederleglich. Das alles ist nun gar keinem Zweifel unterworfen, was folgt aber daraus? offenbar dieses, daß Dinge in Zeit und Raum als solche unmöglich freye Geschöpfe seyn können, denn als freye Geschöpfe wären sie von Gott abhängige Dinge an sich, und könntens doch als Dinge in Zeit und Raum nicht seyn. Dinge also, die an sich in Zeit und Raum von Gott abhängig wären, in einen Begriff zusammen zu fassen ist unmöglich, weil es an sich widersprechend ist. Man muß also, um Dinge in Zeit und Raum als freye

Geschöpfe ansehen zu können, sie nicht als Dinge in Zeit und Raum, sondern als Dinge an sich von Gott ableiten; denn werden sie als Dinge in Zeit und Raum von Gott abgeleitet, so können sie nicht als Dinge an sich, mithin nicht als freye Dinge von Gott abgeleitet, also nicht als freye Geschöpfe angesehen werden: Werden sie hingegen als Dinge an sich von Gott abgeleitet, so können sie eben deßwegen auch als freye Dinge von ihm abgeleitet, mithin als freye Geschöpfe angesehen werden. Soll also irgend ein Ding ein freyes Geschöpf seyn, mithin Freyheit und Abhängigkeit der Existenz von Gott mit einander vereinigt werden können, so ist dieß nur möglich in einem Ding an sich als solchem, und nicht in einem Ding in Zeit und Raum, in so fern es ein Ding in Zeit und Raum ist. Dieß ist wiederum kein Zweifel, aber die Frage, die man auflösen sollte, ist dardurch ganz und gar nicht beantwortet; denn daß ein von Gott abhängiges Wesen, wenn es frey seyn soll, als ein Ding an sich von Gott abhängig seyn, und ein freyes Wesen, wenn es als ein solches ein Geschöpf seyn soll, als ein freyes Wesen von Gott abhängig seyn müsse, dieß bedarf gar keiner Auflösung, weil es idem per idem ist; aber ob und wie ein Ding an sich zugleich frey, und doch ein Geschöpf, mithin seiner Existenz nach von Gott abhängig seyn könne, dieß allein ist der wahre Fragepunkt, und darauf ist, so viel ich einsehen kann, noch gar nicht geantwortet dardurch, daß man sagt, ein

Ding,

Ding, wenn es frey und doch zugleich ein Geschöpf solle seyn können, müsse durchaus ein Ding an sich, und nicht bloß ein Ding in der Zeit, müsse nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern absolute und an sich ein handlendes Wesen seyn. Ohne diese Eigenschaft könnte es freylich nicht frey, und also auch kein freyes Geschöpf seyn; aber daraus folgt nicht, daß, wenn es nun ein Ding an sich ist, und als solches ein an sich handlendes Wesen seyn kann, es auch zugleich als solches von Gott abhängig, oder als von Gott abhängig zugleich ein an sich handlendes Wesen seyn könne; vielmehr scheint dieß immer noch ein unaufgelößter sich selbst zerstöhrender Widerspruch zu seyn, der bloß dardurch einigermassen verstekt wird, daß man den Unterschied zwischen einem an sich handlenden Ding und zwischen einem handlenden Ding an sich in Schatten stellt.

Anm. 2. Was in der nächst vorhergehenden Anmerkung ausführlicher gezeigt worden ist, das wollen wir jezt dardurch, daß wir es noch kürzer zusammenfassen, in ein noch helleres Licht zu setzen suchen. Wie kann der Mensch frey, d. h. eine sich selbst durch ihren eigenen Willen und durch ihre Vernunft bestimmende Substanz, mithin ein an sich handlendes Wesen, und doch ein Geschöpf, das heißt, auch als ein an sich handlendes Wesen von Gott seiner ganzen Existenz nach abhängig seyn? Hierauf antwortet die Kritik: als ein blosses Sinnending, d. h. als ein bloß in der Vorstellung

handlendes Wesen, das also selbst nur Vorstellung ist, kann er nicht seyn ein freyes Geschöpf, oder ein von Gott abhängiges an sich handlendes Wesen, denn ein an sich handlendes Wesen kann nicht seyn ein bloß in der Vorstellung handlendes Wesen, das selbst nur blosse Vorstellung ist, und blosse Vorstellung oder ein Sinnending kann nicht seyn ein an sich handlendes Wesen, sondern ist selbst schon Wirkung eines solchen Wesens; also muß der Mensch, vorausgesezt daß er ein von Gott abhängiges an sich handlendes Wesen, oder ein freyes Geschöpf seyn kann, seyn ein Ding an sich, denn nur als solches kann er auch seyn ein handlendes Ding an sich, mithin auch ein an sich handlendes Ding. Bis hieher ist nun die Antwort völlig richtig, denn sie ist auch völlig identisch; wird nun aber weiter daraus gefolgert, daß der Mensch eben dardurch, daß er ein Ding an sich ist, und dardurch allein schon ein an sich handlendes, und doch zugleich von Gott durch und durch abhängiges Wesen seyn könne, so wird dieses bloß precario angenommen; denn um so schliessen zu können, müßte der Begriff des Dings an sich allein die Bedingung der Möglichkeit nicht nur eines handlenden Dings an sich, sondern auch eines an sich handlenden und doch von Gott durch und durch abhängigen Wesens seyn. Da nun aber diese Möglichkeit noch weit mehr als dieses erfordert, so kann sie auch aus diesem Begriff allein noch nicht eingesehen werden, und also ist die Frage, wie der Mensch

seyn

seyn könne ein freyes Geschöpf, darburch noch bey weitem nicht beantwortet, eben deßwegen weil die Antwort nicht alle Bedingungen dieser Möglichkeit überhaupt, sondern höchstens nur eine einzige derselben angiebt. Es ist nähmlich jezt eben so viel, als ob man so schlösse: weil ein Ding an sich seyn kann von Gott abhängig, und seyn kann ein an sich handlendes Ding oder frey, so kann auch der Mensch als ein Ding an sich seyn ein von Gott abhängiges, und doch zugleich an sich handlendes, also freyes Ding. Nun folgt dieß leztere nur alsdann, wenn erst bewiesen ist, daß ein und eben dasselbe Ding an sich beedes zugleich, sowohl abhängig von Gott, als auch frey, seyn könne; dieser Beweiß aber liegt nicht schon in dem Begriff eines Dings an sich, sondern nur dieß liegt darinn, daß es das eine so gut als das andere seyn könne. Mithin folgt auch nur dieses, und sonst nichts mehreres aus dem Begriff eines Menschen als eines Dings an sich, und das, was eigentlich die Frage ausmacht, ob beedes zugleich bey ihm selbst, oder bey irgend einem Ding an sich statt finde, bleibt wenigstens immer noch unentschieden, wenn man auch nicht sagen will, daß es in Verbindung mit einander, und in einem und ebendemselben Ding an sich eben so unmöglich, als getrennt und in mehrern Dingen an sich gar wohl denkbar seye.

---

pag. 185—191.

§. 81.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß nur allein der Vernunftbegriff der Freyheit eine solche Erweiterung im Felde des übersinnlichen, obgleich nur in Ansehung des practischen Erkenntnisses verschaft. Dieses kommt daher:

§. 82.

Der Begriff Freyheit ist die Categorie der Caussalität, bis zum Unbedingten, welches übersinnlich ist, erweitert.

§. 83.

Diese Erweiterung ist, wenn erst sinnliche Anschauung der Categorie der Caussalität objective Realität gesichert hat, wenigstens nicht widersprechend, und also zu denken möglich, weil die Categorie der Caussalität zur dynamischen Klasse gehört, und also eine Synthesis des Ungleichartigen zuläßt.

§. 84.

Nun durfte also dieses Können nur noch verwandelt werden in das Seyn, durch ein Factum, das Caussalität durch Freyheit wirklich darstellt.

§. 85.

Dieses Factum ist das Moral-Gesez, das der Mensch in sich selbst findet, a priori, noch vor aller wirklichen Erfahrung, als Gesez der reinen practischen Vernunft, das ihm a priori und absolute gebietet, und

also

also sich selbst, und hiemit auch Caussalität durch Freyheit durch wirkliches Wollen darstellt, folglich diese Vernunft-Idee obgleich nur practisch doch wirklich realisirt.

§. 86.

Hingegen bey der andern dynamischen Categorie (nothwendiges Wesen) ist dieser Schritt unmöglich; denn zum nothwendigen Wesen können wir ohne Vermittelung der erstern dynamischen Idee nicht hinauf. Es muß als ausser uns gegeben erkennt werden, in der Sinnen-Welt aber ist es nicht, und ausser ihr und uns auch nichts gegeben, das seine Verknüpfung mit der Sinnen-Welt vermittelte.

§. 97.

Mithin hilft uns nur das Practische im ganzen Vernunft-Vermögen über die Sinnen-Welt zu einer übersinnlichen — aber immer nur practischen Erkenntniß, denn nur hier kommen wir zum Unbedingten und Intelligiblen, ohne ausser uns hinaus zu gehen, weil es unsere Vernunft selber ist, die sich durch's Moral-Gesez als zur reinen Verstandes-Welt gehörig erkannt.

§. 88.

So schließt sich jeder Schritt, den man mit reiner Vernunft im practischen Felde thut, genau an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft an, und bestätigt diese, und beweißt, daß daselbst der Gang der Untersuchung genau und offen war.

Anm. Wäre die Erweiterung, die das Moral-Gesez unserer Erkenntniß verschaft, wäre der Schritt in eine reine Verstandes-Welt, den wir im Practischen thun, das wirklich, was wir im Theoretischen suchen und nicht finden, eine wahre Erweiterung bis zum absolute und doch wirklich Vorhandenen, ein wahrer Schritt zu Dingen an sich, so daß wir nun sagen könnten, wir wissen es, daß es ausser allem unserm Denken, Wollen und Vorstellen Dinge an sich giebt, so hätte freylich die practische Vernunft-Kritik der Menschheit einen wesentlichen Dienst gethan, sie hätte alles geleistet, was wir von ihr nur immer erwarten könnten, und wir wollten nun auch die genaue wechselseitige Beziehung der theoretischen und practischen Vernunft-Kritik auf einander mit unserm Philosophen recht gerne bewundern. Haben wir denn aber einen Schritt wirklich gethan, verschaft uns das Moral-Gesez wirklich jene Erweiterung unserer Erkenntniß bis ins Uebersinnliche, oder wird nicht eben dardurch, daß diese Erweiterung bloß auf das Practische sich einschränken muß, die Sache selber in einen blossen Wortgewinn verwandelt? Ich denke, diese Frage ist bisher schon hinlänglich beantwortet worden. Wir sehen uns als wirkliche vernünftige Wesen an, als diese sind wir uns bewußt, daß wir schlechterdings vernünftig wollen und handlen sollen, dieses Sollen in unserm Bewußtseyn ist ein wirkliches rein-vernünftiges absolutes Wollen, mithin wird durch dasselbe reine Vernunft als wirklich

lich wollende Vernunft dargestellt, und, in so fern etwas an sich wirklich gewollt wird, Caussalität durch Freyheit realisirt. Dieß alles ist ganz gewiß in unserm Bewußtseyn enthalten; aber folgt denn nun daraus, daß es auch ausser unserm Bewußtseyn, in dem Gesichtspunkt eines Dritten, daß es wirklich an sich und absolute so ist; folgt daraus, daß wir absolute und an sich vernünftige Wesen sind, und als solche absolute und an sich, das heißt, ausser all unserm Denken und Vorstellen, wirklich sollen und wollen? Es ist ja dieß alles durch und durch bloß etwas in unserm Bewußtseyn, durch und durch nur Vorstellung; wir selber sind nur ein gedachtes **Wir**, unser wirkliches Wollen und Sollen ist nur ein **vorgestelltes gedachtes Wollen und Sollen**, das absolute, Unbedingte, das unser Wollen bestimmt, ist auch nur etwas Gedachtes, folglich bleiben wir überall und alle Zeit unter lauter, lauter Vorstellungen befangen, und der Begriff der Freyheit, der Begriff einer Ursache an sich wird durch das Moral=Gesez in uns nicht so realisirt, daß das Ding an sich durchaus ein wirkliches Ding an sich und absolute wäre, und als ein solches unser Wollen absolute bestimmte, und also von uns an sich gewollt würde; sondern nur so, daß das Ding an sich bloß in unserm Denken ein Ding an sich ist, und als solches auch unser Wollen, das selbst nur etwas in unserer Vorstellung ist, bestimmt. Was soll uns nun aber eine solche Realität, oder wie kann man

sagen, daß wir dardurch wirklich zum Intelligiblen und Absoluten, in eine reine Verstandes = Welt, zu Dingen an sich hinüber kommen? Einen Begriff, durch den wir etwas dahingehöriges denken, nähmlich Caussalität an sich oder durch Freyheit, den können wir auf gewisse Art versinnlichen; indem wir aber sagen, wir versinnlichen ihn, so erlangt er ja eben dardurch nur eine Wirklichkeit in unserm Vorstellen, nicht aber, was wir eigentlich suchen, eine absolute Wirklichkeit an sich und ausser allem unserm Vorstellen; kann er aber nur Wirklichkeit in einer so ganz eingeschränkten Bedeutung erlangen, so ist in der That auch nicht gar viel daran gelegen, und es mag wohl nicht viel mehr, als ein einziger Einfall seyn, wenn unser Philosoph hier zeigt, warum gerade nur dieser Begriff von einem Ding an sich, und kein anderer auf diese Art realisirt, das heißt, practisch = versinnlicht werden kann. Uebrigens hat die Sache selber keine Schwierigkeit, wir dürfen nur wieder den Innhalt dieser §§. in unserer gewöhnlichen Sprache ausdrücken, so wird es sich bald zeigen, wie natürlich und leicht begreiflich dieß alles ist.

Unter allen Categorien kann nur der Begriff der Caussalität bis zum Unbedingten, welches übersinnlich ist, erweitert werden, denn nachdem einmal sinnliche Anschauung seine objective Realität gesichert, und ihm Wahrheit und Brauchbarkeit überhaupt vindicirt hat, so läßt es sich wenigstens gar wohl denken, daß, da

er

er zur dynamischen Klasse der Verstandesbegriffe gehört, er auch bis dorthin wirklich fortgehe; nun giebt zwar eben dieses auch von dem andern dynamischen Begriffe, nähmlich von dem Begriffe eines nothwendigen Wesens, allein da dieses Können doch erst auch in ein wirkliches Seyn verwandelt werden muß, hierzu aber etwas erfordert wird, das die Verknüpfung des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen vermittelt, so bleibt, weil nur für den Begriff der Caussalität eine solche Vermittelung durch das Moral-Gesez in uns vorhanden ist, auch nur dieser Begriff allein übrig, um mit demselben in das unbedingte Uebersinnliche hinüber zu kommen, und der andere, ob er gleich zu einerley Klasse gehört, ist doch für sich einer solchen Erweiterung nicht fähig. So drükt sich die Kritik, vielleicht um die Sache desto wichtiger zu machen, in ihrer Sprache aus. In unserer Sprache würde es ohngefähr so lauten: Wenn das, was wir uns vorstellen, wirklich auch da ist, ausser unserm Denken da ist, so ist unser Vorstellen eben dardurch realisirt, es ist das wahre Vorstellen eines wirklich vorhandenen Dings; allein da dieses wirklich vorhandene Ding doch nicht anders als nur uns, mithin nur durch unser eigenes Vorstellen da ist, so ist es eben deßwegen auch kein Ding an sich, sondern immer nur ein Ding in unserer Vorstellung, ein von uns vorgestelltes Ding, hingegen kann es doch zugleich auch ein Ding an sich seyn, nur nicht wenn und in

wie-

wiefern es ein blosses Ding in der Vorstellung, und also auch nur durch unser Vorstellen möglich, sondern wenn und in wiefern es auch noch an sich selbst und absolute, mithin zugleich als ein Ding an sich möglich ist, und es ist wirklich auch ein Ding an sich, wenn und in wiefern es an sich selbst und absolute da ist. Nun sind aber allein die Begriffe von einer Ursache und einem nothwendigen Daseyn Begriffe von solchen Dingen, die als Ursache und nothwendiges Daseyn nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern ausser dem zugleich auch an sich und absolute möglich sind, weil das, was in unserer Vorstellung geschieht, zugleich auch an sich und absolute geschehen kann, und was in unserer Vorstellung da ist, zugleich auch an sich und absolute da seyn kann. Hingegen die Begriffe von einer extensiven und intensiven Grösse sind Begriffe von solchen Dingen, die als wirkliche extensive und intensive Grösse bloß durch unser Vorstellen und in demselben möglich sind, wo also das Vorgestellte als dasselbe nicht zugleich auch ein Ding an sich seyn kann, weil eine Grösse an sich in einer wirklichen Vorstellung, und als wirkliche Vorstellung eo ipso keine Grösse an sich, sondern nur eine Grösse in unserer Vorstellung, als etwas aber, das an sich und nicht bloß in unserer Vorstellung etwas ist, durchaus keine wirkliche Grösse mehr wäre. Daher sind denn auch jene Begriffe allein es, wordurch Dinge bezeichnet werden, die als das, was die Begriffe aussagen, zugleich an sich

und

und in unserer wirklichen Vorstellung seyn können. Da nun aber ausser dieser Möglichkeit auch noch ausgemacht werden muß, ob und in wiefern diese Dinge, nähmlich Ursache und nothwendiges Daseyn, als solche, Dinge in unserer Vorstellung und doch zugleich auch Dinge an sich wirklich sind, diese Wirklichkeit aber durch nichts als durch ein unläugbares Factum, das heißt, durch ein diese Wirklichkeit enthaltendes wirkliches Bewußtseyn ausgemacht werden kann, so ist es klar, daß, wenn nicht mehr bloß von der Möglichkeit, sondern von der Wirklichkeit in obiger Bedeutung die Rede ist, jezt nur noch der Begriff Ursache allein übrig bleibt, als ein Begriff, der ein Ding ausdrükt, das zugleich als Ding in der Vorstellung, und doch auch als Ding an sich und absolute wirklich ist; denn nur für diesen Begriff finden wir ein Factum, das durch ein wirkliches Bewußtseyn die Wirklichkeit einer Ursache an sich darthut. Dieses Factum ist das Moral-Gesez in uns; dieses ist das wirkliche Bewußtseyn eines absoluten Wollens, und enthält also in sich die Wirklichkeit einer Ursache an sich, zwar nur in practischer aber doch realer Beziehung. Hingegen nothwendiges Daseyn an sich kann schlechterdings in keinem wirklichen Bewußtseyn auf keine Art vorkommen, weil es seinem Begriff nach ausser all unserm Bewußtseyn gegeben, und also auch so erkennt werden müßte; was aber als ausser all unserm Bewußtseyn völlig an sich und absolute gegeben erkannt werden müßte, das

kann

kann in keinem uns zugehörigen wirklichen Bewußtseyn als dasselbe liegen, denn wenn es darinnen auf irgend eine Art vorkäme, so würde es nicht mehr, als ausser all unserm Bewußtseyn völlig an sich und absolute gegeben, erkannt; mithin wäre auch nothwendiges Daseyn an sich, wenn es auf irgend eine Art in einem solchen Bewußtseyn enthalten, oder durch irgend ein Factum realisirt wäre, nicht mehr das, was der Begriff aussagt, nothwendiges Daseyn an sich, sondern immer nur Daseyn in der Vorstellung. Dieß alles nun, auf diese Art ausgedrükt, sollte es uns wohl auch nur im mindesten befremden? Es liegt ja vorhin schon in den Begriffen selbst, daher kann es freylich nicht anders als so seyn, wie es die Begriffe mit sich bringen. Was wir aber bisher schon so oft bemerkt haben, das kömmt auch hier wieder zum Vorschein. Wenn wir nähmlich nachdenken, wie und warum der Begriff, Ursache an sich, wenigstens in practischer Beziehung durch ein Factum, hingegen der Begriff, nothwendiges Daseyn an sich, auf gar keine Weise realisirt werden könne, so ergiebt es sich auch hier wieder von selbst, wie unbedeutend diese practische Realität seye. Ein nothwendiges Daseyn an sich kann freylich in keinem wirklichen Bewußtseyn so enthalten seyn, daß der Begriff ganz und gar erschöpft und in seinem völligen Umfang realisirt wäre, daß das, was in diesem Bewußtseyn da ist, an sich und absolute da seyn müßte, weil unser Bewußtseyn kein anderes

Da-

Daseyn, als ein Daseyn in unserer Vorstellung möglich macht, oder weil nothwendiges absolutes Daseyn an sich seinem Begriff nach ganz und gar nicht Vorstellung ist oder seyn kann. Hingegen Ursache an sich kann in einem wirklichen Bewußtseyn, nähmlich in einem wirklichen Wollen vorkommen, weil ein Ding an sich wirklich gewollt werden kann; es kann aber ein Ding an sich wirklich gewollt werden, weil, um etwas zu wollen, das Ding nicht selber wirklich da seyn muß, sondern nur gedacht nur vorgestellt werden darf. Es kann also auch ein Ding an sich gedacht, und der Wille durch dieses Denken, durch den blossen Begriff eines Dings an sich bestimmt werden, und wenn dieß geschieht, wie es denn durch das Moral-Gesez in uns wirklich geschieht, so wird wirklich ein Ding an sich gewollt, und man kann nun sagen, daß in dieser practischen Beziehung der Begriff Ursache an sich in einem wirklichen Bewußtseyn vorkommt, und durch ein wirkliches Factum realisirt wird. Allein wer sieht nicht so gleich, daß dardurch jener Begriff doch nicht nach seinem ganzen Innhalt und Umfang erschöpft ist; denn Ursache an sich, völlig absolute Ursache muß ein wahres absolutes Ding an sich ausser all unserm Vorstellen, Denken und Wollen seyn, wenn es das seyn soll, was der Begriff in der That aussagt; hier aber bleiben wir, da Begriffe und Gesinnungen, da Wollen und Denken weiter nichts als Vorstellung ist, immer nur innerhalb unseres Vorstellens,

wir

wir kommen doch nicht zu einem wahren absoluten Ding an sich, als einem an sich und absolute-vorhandenen Ding, sondern bloß zu einem, das wirkliche Wollen, das aber selbst nichts als Vorstellung ist, bestimmenden Begriff eines Dings an sich, der eben deßwegen wieder nur unsere Vorstellung ist.

Zweytes Buch.

Dialectik der reinen practischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von einer Dialectik der reinen practischen Vernunft überhaupt.

pag. 192—197.

§. 89.

Reine Vernunft hat immer ihre Dialectik, weil sie zum Bedingten das Unbedingte verlangt, und es auf Erscheinungen, die es doch nicht enthalten können, anwendet.

§. 90.

Daher hat auch reine practische Vernunft ihre Dialectik, indem auch sie zu dem practischen Bedingten das Unbedingte, nähmlich das höchste Gut, zwar nicht als Bestimmungsgrund des reinen Willens, denn dieß ist immer nur das Gesez, aber doch als Totalität des Gegenstands desselben sucht.

§. 91.

§. 91.

In so fern übrigens der Begriff des höchsten Guts das Moral=Gesez als oberste Bedingung einschließt, so ist er nicht bloß Object, sondern auch Bestimmungsgrund des Willens durch dieses Gesez.

Anm. Begriffe von Dingen an sich sind nothwendig, um Erscheinungen darauf zu beziehen, um Dinge wirklich vorzustellen, denn ohne diese Beziehung wäre alles bloß unsere Vorstellung, und nichts ein wirkliches Ding, nichts würde objective, sondern alles nur subjective vorgestellt. Dennoch aber sind Erscheinungen nie Dinge an sich, sind immer nur in der Vorstellung wirkliche Dinge, ob sie gleich Dinge an sich zu seyn scheinen, folglich wird jener Begriff nur durch einen Schein, d. h. ganz und gar nicht realisirt, und diesen Schein entdekt der Widerstreit, in welchen die Vernunft darüber geräth. Eben so ist nun auch ein Wollen an sich, oder ein unbedingtes absolutes Wollen nothwendig, um rein=vernünftig zu wollen; rein=vernünftig zu wollen gebietet uns aber das Moral=Gesez wirklich; mithin ist durch dieses Gesez das absolute unbedingte Wollen, oder das Wollen an sich ein wirkliches Wollen; ein jedes wirkliches Wollen aber ist ein Wollen in der Erscheinung, ein bloß vorgestelltes Wollen, wie kann es also seyn ein Wollen an sich, oder wie kann auch hier das Wollen an sich anders als durch einen blossen Schein, anders als dar=

durch realisirt werden, daß das wirkliche Wollen ein Wollen an sich zu seyn scheint, ob es gleich ein solches Wollen nicht ist? Die practische Vernunft hat also in ihrem reinen Gebrauch eben das Schiksal, das die theoretische auch hat, hingegen ist im practischen Vernunftgebrauch eine andere und für die Aufgabe der Vernunft weit vortheilhaftere Auflösung ihres Widerstreits möglich, als im Theoretischen. Im Theoretischen nähmlich müßte, wenn jener Schein nicht bloß Schein, sondern Wahrheit und Realität seyn oder werden sollte, die Erscheinung selbst als Erscheinung, oder das Ding in unserer Vorstellung, als ein solches bloß vorgestelltes Ding, absolute und an sich ein Ding ohne und ausser all unserm Vorstellen, und ein absolutes Ding an sich müßte als solches selbst eine Erscheinung, ein Ding in der Vorstellung, oder ein bloß vorgestelltes Ding seyn; das heißt, etwas, das wirkliche Vorstellung ist, müßte als dasselbe etwas seyn, das ganz und gar nicht Vorstellung wäre, wie läßt sich dieses zusammendenken? Hingegen im Practischen, wo etwas wirklich und doch absolute gewollt wird, und also auch etwas in unserer Vorstellung, und doch zugleich etwas an sich seyn soll, da ist eine solche Verknüpfung dessen, was an sich, und was in der Vorstellung ein Ding ist, gar wohl möglich, denn hier muß das absolute, oder das Ding an sich nicht seyn ein ganz und gar nicht vorgestelltes durchaus absolutes ausser all unserm Vorstellen vorhandenes und doch

wirk-

wirklich vorgestelltes Ding, sondern es darf seyn, und ist ein nur in unserm Denken absolutes, mithin ein bloß gedachtes Ding an sich. Als solches ist es zwar ein blosser Gedanke, der blosse Begriff eines Dings an sich, kein wirklich vorhandenes völlig absolutes wahres Ding an sich selbst, hingegen kann es doch auch schon als solches den Willen bestimmen, denn auch solche Begriffe, solche blosse Gedanken sind Vorstellungen, und Vorstellungen bestimmen den Willen, der selbst wieder nichts als Vorstellung ist. Wird nun aber der Wille wirklich durch ein solches Denken eines Dings an sich, durch einen solchen Begriff bestimmt, so kann man sagen, daß ein Ding an sich wirklich gewollt werde, und also auch, daß etwas an sich, etwas Absolutes, zugleich auch etwas Vorgestelltes sey, freylich nicht so, daß das wirklich Gewollte, das also eben deßwegen etwas Vorgestelltes ist, als dasselbe wäre ein Ding an sich völlig absolute und ausser all unserm Vorstellen, aber doch so, daß es ist ein Ding an sich in unserm Denken, und doch zugleich auch ausser diesem Denken als dasselbe ein wirkliches Ding in unserm Wollen, und also auch in unserer Vorstellung, welches, weil Denken und Wollen beedes nur Vorstellen ist, durchaus keinen Widerspruch einschließt. Mit einem Wort, im Theoretischen kann der Begriff eines Dings an sich nur dardurch realisirt werden, daß das Ding an sich selber von uns vorgestellt und erkannt wird; da nun aber dieses schlechterdings un-

möglich ist, weil es sich gegenseitig aufhebt, so kann man hier auf keine Art sagen, daß ein wirkliches Ding ein Ding an sich, oder ein Ding an sich ein wirkliches Ding sey. Hingegen im Practischen wird jener Begriff schon dardurch realisirt, daß er als Begriff den Willen wirklich bestimmt, so daß ein wirkliches Ding als Ding an sich gewollt wird; dieses ist möglich, weil zu diesem Ende das Ding an sich nicht absolute und durchaus, sondern nur in unserm Denken da seyn muß, und wenn nun, wie das Moral-Gesez in uns es darlegt, der Begriff eines Dings an sich den Willen wirklich bestimmt, wenn etwas wirklich, als ein Ding an sich in unserm Denken, gewollt wird, so kann und muß man jezt in dieser Beziehung sagen, daß etwas an sich wirklich seye; es wird jezt wirklich ein Ding an sich gewollt, aber freylich nur ein gedachtes, nicht ein völlig und durchaus absolutes Ding an sich, und so läßt sich denn hier die Antinomie der Vernunft, die haben will, daß alles Wirkliche ein wirkliches Ding in der Vorstellung und doch auch ein wirkliches Ding an sich seye, so auflösen, daß beeden Forderungen ein Genüge geschieht, indem ein wirkliches Ding, in so fern es als Ding an sich wirklich gewollt wird, und also ein wirkliches Ding in der Vorstellung ist, in dieser practischen Beziehung ein wirkliches Ding an sich, und ein Ding an sich in eben dieser practischen Beziehung ein Ding in der Vorstellung ist. Und damit wäre nun etwas Wesentliches gewonnen?

Frey-

Freylich sehr viel, wenn im Practischen der Begriff eines Dings an sich eben so realisirt werden könnte, wie er im Theoretischen realisirt werden sollte und nicht kann, daß nähmlich das Ding an sich selbst den Willen durchaus und absolute bestimmte, und sich dardurch wirklich darstellte, da aber dieses im Practischen eben so unmöglich ist, wie im Theoretischen, und die ganze vorgegebene Realisirung bloß darauf beruht, daß der Begriff eines Dings an sich den Willen bestimmt, so ist nun auch in diesem Fall das wirklich Gewollte durchaus kein absolutes, sondern immer nur ein gedachtes Ding an sich, mithin am Ende eben so wie im Theoretischen bloß unsere Vorstellung.

Zweytes Hauptstück.

Dialectik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut:

pag. 199—203.

§. 92.

Das Höchste ist entweder das Oberste, die Bedingung, die selbst unbedingt ist, oder das vollendete, das Ganze, das kein Theil eines grössern Ganzen ist.

§. 93.

Es ist jezt bewiesen, daß Tugend als Würdigkeit glüklich zu seyn die oberste Bedingung alles Wünschens-

werthen ist, mithin das oberste Gut, aber deßwegen ist sie noch nicht das vollendete ganze Gut, als Gegenstand eines vernünftigen endlichen Begehrungs-Vermögens, denn dazu gehört Glükseeligkeit, selbst im Urtheile der Vernunft überhaupt.

§. 94.

Tugend und Glükseeligkeit zusammen machen also das höchste Gut in einer Person, und Tugend und Glükseeligkeit in der genauesten Proportion das höchste Gut einer möglichen Welt aus.

§. 95.

Diese zwey in einem Begriff nothwendig verbundene Bestimmungen müssen verknüpft seyn als Grund und Folge, entweder analytisch nach dem Gesez der Identität, oder synthetisch nach dem Gesez der Caussalität.

§. 96.

Der Epicuräer und der Stoiker beede suchten die Verbindung dieser Bestimmungen, nicht als zweyer verschiedenen Elemente, nach dem Gesez der Identität, so daß jener seine auf Glükseeligkeit führende Maxime, und dieser das Bewußtseyn seiner Tugend zum Grundbegriff annahm.

§. 97.

Aus der Analytik ists nun aber klar, daß diese Coalitions-Versuche umsonst sind, daß zwar Tugend und Glükseeligkeit das höchste Gut möglich machen, aber als specifice verschiedene Elemente, daß also ihre

Ver-

Verbindung nicht analytisch erkánnt werden kann, so daß der, der seine Glükseeligkeit sucht, sich schon dardurch tugendhaft, oder der der Tugend folgt, sich schon durch das Bewußtseyn seines Verhaltens glüklich finde, sondern daß diese Verbindung eine Synthesis ist.

§. 98.

Weil es aber a priori moralisch-nothwendig ist, das höchste Gut durch Freyheit des Willens hervor zu bringen, und also jene Verbindung als eine Synthesis a priori nicht aus der Erfahrung abgeleitet seyn kann, so kann auch die Möglichkeit des höchsten Guts auf keinen empirischen Principien, sondern muß auf Erkenntnissen a priori beruhen, und so muß denn die Deduction jenes Begriffs transscendental seyn.

Anm. Dieß alles hat ganz und gar keinen Anstand, es ist auch vielleicht für die Moral und ihre richtige Darstellung von keiner geringen Wichtigkeit; wenn es also erst durch die Kritik entdekt worden ist, so wollen wir es gerne bekennen, daß sie sich dardurch um unsere practische Erkenntniß wahre Verdienste erworben hat; aber alsdann muß sich auch die Vernunft bisher noch gar nicht gekannt haben. Nach der Vernunft gehören ja freylich Tugend und Glükseeligkeit in der allergenauesten Proportion durchaus und absolute zusammen, denn Vernunft als Vernunft will beedes, so wohl ein durchaus vernünftiges Verhalten, welches

Tugend heißt, als auch in Verbindung mit demselben das grösste mögliche Wohlseyn, welches Glükseeligkeit ist. Von einander getrennt ist also keines das, was die Vernunft als Vernunft will, nur durch ihre Verbindung mit einander befriedigen sie die Vernunft. Wenn sie aber gleich nothwendiger Weise zusammen gehören, so sind sie doch nicht schon durch ihre Begriffe so mit einander verbunden, daß das Bewußtseyn des einen zugleich schon das Bewußtseyn des andern in sich enthielte, denn sie sind in ihren Begriffen nicht identisch, sondern durchaus und ihrer eigenthümlichen Art nach von einander verschieden. Man ist noch nicht tugendhaft, wenn man nach Glükseeligkeit strebt, dardurch, daß man darnach strebt, und man ist noch nicht durchaus und absolute glüklich, wenn man tugendhaft ist, dardurch, daß man es ist. Durch ihre blosse Begriffe also kommen diese beede Stücke nie anders als in unserm blossen Denken, nie anders als so zusammen, daß sie als zusammen gehörig gedacht werden, nicht aber so, daß sie ausser demselben in der Wirklichkeit selber, und also mit einander so verbunden wären, wie sie nach der Vernunft verbunden seyn sollen; und doch sollen sie durchaus so verbunden seyn. Wie und wordurch ist denn also diese Verknüpfung, so wie die Vernunft sie verlangt, möglich? Erfahrung kann es nicht seyn, was sie möglich macht, denn diese giebt keine absolute durchaus nothwendige Verknüpfung, wie sie der Vernunft gemäß ist; sie muß

also noch vor aller Erfahrung völlig a priori als möglich erkannt werden können; d. h. wenn Tugend und Glükseeligkeit nach der Vernunft oder absolute und an sich, mithin nicht bloß in unserer wirklichen Vorstellung, und doch wirklich, und also auch in unserer wirklichen Vorstellung verknüpft seyn sollen, so muß diese Verknüpfung an sich und absolute und noch vor aller wirklichen Vorstellung, folglich a priori möglich seyn, und doch zugleich als eine solche absolute Verknüpfung an sich auch wirklich werden, und also in unserer wirklichen Vorstellung da seyn — —. Ich glaube nun nicht, daß irgend jemand diesen sonnen-klaren Saz jemals bestritten hat, oder bestreiten wird, auch daran wird niemand zweifeln, daß diese Aufgabe, theoretisch betrachtet, so wie nähmlich die Kritik das Theoretische nimmt, an sich selbst widersprechend, und eben deßwegen ganz unmöglich ist; hingegen haben wir es bisher schon oft genug gezeigt, und werden es auch in der Folge noch oft wiederhohlen müssen, daß die Möglichkeit und Realität dieser Verknüpfung im Practischen das auch nicht ist, was es seyn müßte, wenn dardurch die grosse Lükke im Theoretischen ausgefüllt werden sollte. In theoretischer Bedeutung, dieß ist wahr, kann die Verknüpfung der Tugend und Glükseeligkeit der Forderung der Vernunft gemäß niemals realisirt werden, denn die Vernunft fordert eine durchaus vollendete Verknüpfung an sich, und wenn diese theoretisch realisirt werden sollte,

so müßte beedes so wohl Tugend als Glükseeligkeit als etwas ganz Vollendetes, als ein Ding an sich wirklich so da seyn, daß es sich als etwas völlig Absolutes in der innigsten Verbindung mit einander ausser dem blossen Denken in einer wirklichen Anschauung uns darstellte; dieses aber ist unmöglich, indem Tugend und Glükseeligkeit, so bald sie sich uns auf diese Art darstellen, und in so fern sie sich so darstellen, nebst ihrer Verknüpfung mit einander durchaus nicht mehr etwas Absolutes, wie die Vernunft es fordert, sondern immer nur etwas durch jene Darstellung sinnlich-beschränktes und unvollendetes sind. Hingegen im Practischen kann jene Verknüpfung der Vernunft gemäß gar wohl realisirt, aber freylich nur practisch realisirt werden; denn zu diesem Ende darf, und muß Tugend und Glükseeligkeit, nicht als völlig absolute von all unserm Denken und Vorstellen unabhängige zusammen gehörige Dinge an sich, sondern bloß als solche Dinge in unserm Denken, den Willen bestimmen, wie dieß durch das Moral-Gesez wirklich geschieht, so werden sie eo ipso in dieser Verbindung als Dinge an sich von uns wirklich gewollt, und man kann nun in dieser Rüksicht schon sagen, daß diese Verknüpfung der Vernunft gemäß wirklich seye. Allein indem man so sagt, so gewinnt man wohl einen viel-versprechenden Ausdruk, aber lange nicht in der Bedeutung, die uns auf eine ganz ehrliche offene Art in eine intelligible Welt hinüberhelfen könnte. Tugend und Glükseeligkeit

ligkeit in ihrer gänzlichen Vollendung, und völlig=absoluter Verbindung mit einander sind nun zwar wirklich, aber nicht theoretisch, sondern nur practisch=wirklich; das heißt, kein wirkliches absolutes Ding an sich und ausser all unserm Denken und Vorstellen, sondern nur ein unser wirkliches Wollen bestimmender Gedanke eines absoluten Dings an sich, der uns aber eben deßwegen, weil Denken und Wollen immer nur unser Vorstellen ist, wenn man ohne Zweydeutigkeit nach einer absoluten Welt fragt, ganz und gar nichts helfen kann. Hieraus läßt sich nun aber auch ohne viele Mühe urtheilen, mit welchem Recht unser Philosoph das ehmalige epicuräische und stoische Moral=System einer fehlerhaften Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut beschuldigt. Beede Schulen, sagt er, erkannten zwar, daß nach der Vernunft, Tugend und Glükseeligkeit an sich zusammen gehören, aber sie beredeten sich zugleich, daß sie schon durch ihre blosse Begriffe nach dem Gesez der Identität so verbunden wären, daß nach dem System der einen Schule durch das wirkliche Streben nach vollendeter Glükseeligkeit wahre Tugend, und nach dem System der andern durch das wirkliche Bewußtseyn der Tugend vollendete Glükseeligkeit wirklich schon gegeben wäre. War nun das wirklich der wahre Sinn dieser alten Schulen, woran ich aber noch sehr zweifle, ob ich es gleich hier als eine ganz historische Frage ununtersucht vorbeygehen kann, und um nicht

un=

unnöthiger Weise auszuschweifen, wirklich auch vorbeygehen muß — — war dieß also wirklich der Sinn dieser Schulen, so ist es ganz gewiß, daß sie beede den rechten Weg verfehlt haben, denn Tugend, die aus dem Trieb nach Glükseeligkeit entspringt, ist nicht wahre Tugend, wie die Vernunft sie fordert, und Glükseeligkeit, die durch das wirkliche Bewußtseyn der Tugend erzeugt wird, ist nicht vollendete Glükseeligkeit, wie Vernunft sie verlangt, mithin ist auch weder auf die eine noch auf die andere Art diejenige Verknüpfung zwischen diesen beyden Elementen des höchsten Guts möglich, die der Vernunft gemäß ist, und das höchste Gut selber möglich macht. Hat uns denn nun aber die Kritik aus diesem Labyrinthe wirklich hinausgeführt, dardurch, daß sie uns zwar eine Möglichkeit zeigt, die Forderung der Vernunft einigermassen zu befriedigen, und Tugend und Glükseeligkeit ihr gemäß mit einander wirklich zu verknüpfen, aber eine Möglichkeit, die am Ende doch nur auf blosse Begriffe, nicht aber auf die Sachen selber so geht, daß wir uns nun dardurch von ihnen selbst und ihrer absoluten wahren Realität ausser all unserm Denken, Wollen und Vorstellen versichern könnten?

I.

Die Antinomie der practischen Vernunft.

pag. 205, 206.

§. 99.

Zum höchsten durch unsern freyen Willen wirklich zu machenden für uns practischen Gut gehört nothwendiger Weise Tugend und Glükseeligkeit, synthetisch verbunden, als Ursache und Wirkung, so daß Glükseeligkeit Tugend, oder Tugend Glükseeligkeit wirkt.

§. 100.

Beedes ist unmöglich, denn jenes hebt die Tugend auf, und dieses die Natur; nach Naturgesetzen nicht nach moralischen Gesinnungen richten sich practische Erfolge in der Welt.

§. 101.

Das höchste Gut ist also — unmöglich, mithin auch das Moral-Gesez, wordurch es gebothen wird — falsch.

Anm. Wir sind jezt durch unsere vorhergehende Bemerkungen schon in den Stand gesezt, diesen Widerstreit der Vernunft aufzuheben, ehe wir noch die Auflösung von der Kritik lernen. Tugend und Glükseeligkeit in einer solchen Verbindung mit einander, wie die Vernunft es fordert, daß sie nähmlich in einem vollkommenen Caussal-Verhältniß gegen einander nicht etwa nur in unserm Denken, sondern ausser demselben an sich und abso-

absolute da sind, dieß ist, wenn alles bloß Erscheinung, alles bloß ein Ding in unserer Vorstellung ist, und als ein solches auch gedacht werden muß, ganz und gar unmöglich, denn da sind beede Sätze in dem offenbarsten Widerspruch mit einander; da wären beede Dinge Tugend und Glükseeligkeit nur etwas in unserer Vorstellung, nur in unserer Vorstellung bey einander, und also nicht das, was die Vernunft will, und nicht so, wie die Vernunft es will, mit einander verknüpft; die Tugend gewirkt durch Glükseeligkeit wäre nicht Tugend an sich, und Glükseeligkeit gewirkt durch Tugend könnte kein Erfolg der Natur seyn, weil alle Erfolge der Natur nur durch etwas in unserer Vorstellung möglich sind. Sollen also diese beeden Dinge, Tugend und Glükseeligkeit doch noch einigermassen nach der Forderung der Vernunft mit einander verknüpft wirklich da seyn, so muß das, was Erscheinung, und als solche in unserer Vorstellung etwas Wirkliches ist, auch noch als Ding an sich gedacht werden, und doch als solches Ding an sich zugleich auch in unserer Vorstellung etwas Wirkliches seyn können. Es muß also entweder Tugend als wirklicher Erfolg der Glükseeligkeit absolute und an sich gedacht, oder Glükseeligkeit als absoluter Erfolg der Tugend wirklich vorgestellt werden können. Jenes ist ganz und gar unmöglich, denn es hebt sich selber völlig auf, und läßt sich also nicht einmal denken, was sich aber nicht denken läßt, das läßt sich auch nicht wirklich darstellen. Das

an=

andere hingegen ist möglich, aber freylich nur in practischer Bedeutung möglich, denn Glükseeligkeit als absoluter Erfolg der Tugend kann wenigstens gedacht, und so gedacht auch wirklich gewollt, und dann durch dieses Wollen wirklich vorgestellt werden, mithin wird hier die Forderung der Vernunft wenigstens in einer gewissen Rüksicht erfüllt, und Tugend und Glükseeligkeit in einem absoluten Caussal-Verhältniß mit einander wirklich verknüpft. Nur müssen wir uns jezt nicht darüber beklagen, daß, da unser Denken und Wollen schlechterdings nichts als unser Vorstellen ist, wir auch auf diesem Weg nicht weiter kommen, als zu einer bloß vorgestellten Verknüpfung; wir haben doch wenigstens die Freude, in einer gewissen Bedeutung sagen zu können, daß sich die Verknüpfung der Tugend und Glükseeligkeit nach der Forderung der Vernunft realisiren lasse, ob wir uns gleich dardurch mehr durch Worte täuschen, als die wahre Forderung der Vernunft erfüllen, die schlechterdings eine durchaus absolute Realität der durch Tugend bewirkten Glükseeligkeit selbst, und nicht bloß eine Art von sinnlicher Darstellung dieses Gedankens durch unser wirkliches Wollen verlangt.

II. Kri-

II.

Kritische Auflösung dieser Antinomie.

pag. 205 — 207.

§. 102.

Die Antinomie zwischen Natur = Nothwendigkeit und Freyheit in der speculativen Vernunft = Kritik wurde gehoben dardurch, daß man die Sinnen = Welt bloß als Erscheinung betrachtete, und die Freyheit in eine intelligible Welt sezte; eben so nun auch diese practische Antinomie. Denn daß Glükseeligkeit Tugend bewirkt, ist ganz unmöglich, aber daß Tugend Glükseeligkeit bewirkt ist nur bedingter Weise falsch, wenn das Daseyn in der Sinnen = Welt die einzige Art der Existenz eines vernünftigen Wesens ist.

§. 103.

Betrachtet sich hingegen das vernünftige Wesen auch als zu einer intelligiblen Welt gehörig, und hierzu ist es durchs Moral = Gesez befugt, so ist es nicht unmöglich, daß Sittlichkeit vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur nothwendigen Zusammenhang habe mit Glükseeligkeit, und so bleibt das höchste Gut dennoch wahres Object eines moralisch = bestimmten Willens.

Anm. Sehet hier eben das, was wir in der nächst vorhergehenden Bemerkung zur Aufhebung der Antinomie

wie der practischen Vernunft voraus gesagt haben, nur so ausgedrükt, daß man es nicht sogleich bemerkt, wie unwichtig diese Auflösung ist. Wenn alles bloß Erscheinung ist und seyn muß, so kann freylich Tugend und Glükseeligkeit eben so wenig mit einander bestehen, als Natur = Nothwendigkeit und Freyheit, denn alsdann giebts gar keine Tugend, so wie es keine Freyheit giebt, weil Freyheit und Tugend nicht bloß in unserer Vorstellung etwas seyn darf, sondern etwas an sich und absote seyn muß, blosse Erscheinung aber immer nur etwas in unserer Vorstellung ist. Soll also Sittlichkeit und Glükseeligkeit in einem nothwendigen Zusammenhang mit einander stehen können, so muß Sittlichkeit vor allen Dingen möglich, und zwar im Zusammenhang mit der Glükseeligkeit möglich seyn, so wie Freyheit im Zusammenhang mit Natur = Nothwendigkeit möglich seyn muß, wenn beede mit einander sollen bestehen können. Nun ist aber Sittlichkeit in einer Welt, die bloß Erscheinung ist, weder für sich allein, noch im Zusammenhang mit Glükseeligkeit möglich, so wie in einer solchen Welt Freyheit weder allein noch im Zusammenhang mit Natur = Nothwendigkeit möglich ist, sondern beedes, so wohl Freyheit als Sittlichkeit, muß schlechterdings in eine Welt an sich gesezt werden. Folglich kann Sittlichkeit in Verbindung mit Glükseeligkeit, so wie Freyheit in Verbindung mit Natur = Nothwendigkeit, nur alsdann angenommen werden, wenn Erscheinung nicht

bloß Erscheinung seyn muß, sondern auch als Ding an sich betrachtet werden darf. Da nun aber dieser Zusammenhang zwischen Erscheinung und dem Ding an sich nur practisch, keineswegs aber theoretisch realisirt, das heißt, da etwas in unserer wirklichen Vorstellung als Ding an sich zwar gedacht, und als solches auch gewollt, aber ausser diesem Denken und Wollen als Ding an sich nicht weiter wirklich dargestellt werden kann, und da durch das Moral-Gesez in uns jener Zusammenhang wirklich so realisirt wird, so kann denn nun freylich auch der nothwendige Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glükseeligkeit, und hiemit auch die Verbindung der Freyheit mit Natur-Nothwendigkeit nur allein practisch realisirt werden, und wird durch das Moral-Gesez in uns zwar wirklich, aber doch immer nur practisch realisirt. Allein worzu soll uns nun diese Auflösung dienen, da sie die Frage, um die es uns eigentlich zu thun ist, ganz und gar nicht berührt? **Ein Ding an sich** kann freylich nicht seyn ein **wirkliches Ding**, d. h. ein Sinnending oder ein **Ding bloß in der Vorstellung** so, daß das Ding an sich selbst ein solches wirkliches Ding wäre, aber daraus folgt nicht, daß es nicht absolute ausser all unserm Denken und Vorstellen an sich da seyn könnte, und als so vorhanden von uns mit Recht vorausgesezt werden dürfte oder müßte. Eben so kann ein **wirkliches Ding wirklich** seyn **als ein Ding an sich** so, daß etwas wirklich als ein Ding an sich gedacht und gewollt wird,

aber

aber daraus folgt nicht, daß ein völlig absolutes wahres Ding an sich selbst wirklich gewollt wird, vielmehr wird bloß ein gedachtes Ding an sich, also eigentlich nur ein Gedanke gewollt; wie sollten wir also dardurch erkennen, daß ein völlig absolutes Ding an sich selbst ausser all unserm Denken und Wollen, das selbst nur unser Vorstellen ist, absolute da seyn könnte oder müßte. Die Realität also eines Dings an sich, die für die Vernunft gehört, wird durch ihre speculative Kritik nicht aufgehoben, und durch ihre practische nicht gesezt, und so befinden wir uns nach dieser doppelten Untersuchung völlig noch eben daselbst, wo wir vorher waren, und wenn über diese Realität jemals im Ernste gestritten worden ist oder gestritten werden kann, so ist und bleibt der Streit wenigstens hier noch immer unentschieden.

---

pag. 207—214.

§. 104.

Die Möglichkeit des höchsten Guts ist also allein zu suchen in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt. Daß aber alte und neue Philosophen Tugend und Glükseeligkeit in genauester Proportion schon in der Sinnen-Welt finden zu können sich überreden, das kommt daher, weil moralische Gesinnung stets Verknüpfung ist mit dem Bewußtseyn der Bestimmung des Willens durchs Gesez, und also ein Wohlgefallen, eine Selbstzufriedenheit giebt, die als Glükseeligkeit für die Bewegursache der Tugend,

 oder

oder als Folge der Tugend für Glükseeligkeit gehalten wird.

§. 105.

Allein diese mit der moralischen Gesinnung verknüpfte Selbstzufriedenheit ist nicht die Ursache von jener, sondern sezt sie vielmehr schon voraus; sie ist auch nicht Glükseeligkeit, weil sie als Bewußtseyn der Unabhängigkeit von dem bestimmenden Einfluß der Neigungen und Bedürfnisse kein positives Gefühl der Lust, sondern ein negatives Wohlgefallen ist; noch ist sie Seeligkeit, weil sie doch nicht gänzliche Freyheit von Neigungen und Bedürfnissen enthält; folglich beruht auch darauf nicht die Möglichkeit der Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glükseeligkeit.

Anm. Wenn wirklich mehrere Philosophen, seyen es nun alte oder neue, die von der Vernunft geforderte allergenaueste Verknüpfung zwischen Tugend und Glükseeligkeit schon in dieser Sinnen-Welt finden zu können geglaubt haben, deßwegen weil mit dem Bewußtseyn der Bestimmung des Willens durchs Gesez nothwendiger Weise Selbstzufriedenheit als Ursache oder Folge verknüpft ist, so war dieß freylich ein gewaltiges Vitium subreptionis, und die Kritik hat Recht, es aufzudecken und zu verbessern; denn auf diese Art hängt Tugend und Glükseeligkeit nicht so zusammen, wie es der Vernunft-Idee gemäß ist. Diese verlangt reine absolute Bestimmung

mung des Willens durchs Gesez allein, und in Verbindung mit ihr vollendete Glükseligkeit; nun wäre aber, wenn jene Selbstzufriedenheit die Bewegursache der sittlichen Gesinnung wäre und seyn könnte, diese Gesinnung nicht mehr eine ganz reine absolute Bestimmung des Willens durch das Gesez, und also auch nicht wahre sittliche Gesinnung, nicht Tugend nach dem Vernunftbegriff. Nimmt man aber jene Selbstzufriedenheit als Folge der sittlichen Gesinnung an, so ist sie als bloß negatives Gefühl, als Bewußtseyn der Unabhängigkeit von dem bestimmenden Einfluß der Bedürfnisse und Neigungen nicht wirklicher Genuß, und als wirklicher Genuß nicht vollendete Glükseeligkeit, weil sie nicht gänzliche Freyheit von allen Neigungen und Bedürfnissen in sich enthält. Wie sollte also dardurch die von der Vernunft verlangte Verknüpfung zwischen Sittlichkeit und Glükseeligkeit möglich seyn? Allein ich glaube eben deßwegen, daß der Vorwurf, den hier die Kritik so vielen Philosophen macht, auf einem blossen Mißverständnisse beruht. Tugend und Glükseeligkeit — wie sollte man wohl so leicht sich einbilden, diese beede Dinge schon in dieser Welt vollendet, und im genauesten Verhältniß gegen einander anzutreffen, da man vielmehr aus ihrer so sichtbarn Unvollständigkeit und Disproportion schon so oft auf eine noch zukünftige unsichtbare Welt geschlossen hat? Wenn man also gleich moralische Gesinnungen und Zufriedenheit mit sich selber jeder Zeit als unzertrennlich

 an=

ansah und ansehen mußte, so wußte man doch wohl, daß dardurch die Forderung der Vernunft, die nicht zufrieden damit ist, daß wir uns nur als ihrem Gesetze unterworfen, und dardurch zur Glükseeligkeit bestimmt ansehen, sondern einen ganz freywilligen und vollständigen Gehorsam gegen ihre Vorschriften von uns verlangt, und uns nur unter dieser Bedingung, nur auf diesem Weg Wohlseyn und Glück, aber alsdann auch ein ganz vollendetes Glück suchen und hoffen läßt — noch lange nicht befriedigt ist, und auch in dieser Welt nie befriedigt werden kann; daher konnte man auch unmöglich die Tugend in ihrem ganzen Umfang und Wesen für das Werk jener Selbstzufriedenheit, noch diese für das ganze Glück der Tugend ansehen, sondern mußte beedes, absolute Tugend und darauf gegründete vollständige Glükseeligkeit, wenn der Vernunft ein Genüge geschehen sollte, in eine noch zukünftige Welt hinübersetzen. Hingegen konnte man jezt dennoch von einer Proportion reden, die schon hier zwischen Tugend und Glükseeligkeit statt fände oder nicht statt fände, und auch die Möglichkeit dieser Verbindung, wenn sie erklärt werden sollte, erklären, man mochte hernach die Tugend als Grund oder als Folge der mit ihr verbundenen Selbstzufriedenheit ansehen; nur daß man jezt alles mit einander nicht mehr so nahm, wie es nach dem Vernunftbegriff genommen werden muß, sondern vielmehr so, wie es die Erfahrung giebt. Der Vernunftbegriff wurde alsdann als

an

an sich wahr und nothwendig und unveränderlich vorausgesezt, und daraus auf eine wirklich vorhandene übersinnliche Ordnung der Dinge fortgeschlossen, ob er sich gleich in keiner Erfahrung anschaulich darlegen ließ, und nun gieng die ganze Frage, was den ersten Punkt betrift, bloß dahin, ob das, was in der wirklichen Erfahrung Tugend ist und heißt, schon jezt seine völlige dem Grad der darinn enthaltenen Moralität angemessene Belohnung bey sich habe oder nicht. Dardurch aber würde die obige Argumentation nicht verändert, die Antwort mochte ausfallen, wie sie wollte, sondern vielmehr in allen Fällen bestätigt. Denn sagte man ja, so konnte man dieses Ja doch nur aus der Voraussetzung einer durchaus moralischen Regierung Gottes herleiten, und diese Voraussetzung läßt uns mit allem Recht eine gänzliche Vollendung dessen, was hier nur erst angefangen ist, in einer andern Welt erwarten: sagte man nein, so ist diese Erwartung bey eben dieser Voraussetzung noch viel dringender, in beeden Fällen aber muß doch immer schon ein durchaus moralisches Reich Gottes zum voraus angenommen werden, und also auch die obige Argumentation in Richtigkeit seyn, so daß sie jezt durch diese Antworten nicht erst möglich, sondern gleichsam nur versinnlicht wird. Daß aber, wenn von wirklicher Erfahrung die Rede ist, über jener Frage ein Streit entstehen kann, dieß läßt sich aus dem verschiedenen Gesichtspunkt, aus welchem man die Sache betrachten kann,

gar leicht erklären. Denn da niemand im Stande ist, das wirkliche Maaß der Tugend und Glükseeligkeit in dieser Welt genau zu bestimmen und anzugeben, so kann es gar leicht geschehen, daß man entweder zu viel Sittlichkeit, und also im Verhältniß gegen diese zu wenig Glükseeligkeit zu finden glaubt, und alsdann das Fehlende anderswo sucht; oder daß man, wenn man dieses mit andern Begriffen nicht reimen kann, lieber weniger Sittlichkeit und mehr Glükseeligkeit, als man wirklich zu zeigen im Stande ist, voraussezt, um beedes mit einander in Harmonie zu bringen, und alsdann diese schon vorhandene Harmonie zu einem Grunde seiner künftigen ähnlichen Erwartungen macht. Es ist dieß auch, so lang solche Betrachtungen für keine allgemein gültige Beweise ausgegeben werden, sondern nur als Bestätigungen jener allgemein-gültigen Argumentation subjective gelten sollen, ganz und gar kein Fehler, noch viel weniger aber können sie zum voraus schon so angesehen werden, als ob dardurch jene Argumentation aufgehoben würde, da sie ja vielmehr stets zum Grunde dabey liegt. Daraus aber folgt nun ganz klar, daß, wenn die Kritik den meisten Philosophen ein solches auffallendes Vitium subreptionis zur Last legt, es mit dieser Beschuldigung seine Richtigkeit noch gar nicht hat, sondern daß auch nur ein leicht zu hebendes Mißverständniß der Grund davon seyn kann, so daß die Beklagte, wenn von dem reinen Vernunftbegriff die

Rede ist, mit der Klägerin, wo nicht im Ausdruck, doch in der Sache selbst überein kommen, und wenn sie nicht mit ihr überein zu kommen scheinen, von etwas ganz anderm reden.

Eben so verhält sichs aber auch mit dem andern von der Kritik gleichfalls getadelten Punkte, den wir oben auch schon berührt haben, ich meine, mit der Frage, ob die Tugend als Grund oder als Folge der mit ihr verbundenen Selbstzufriedenheit und Glükseeligkeit angesehen werden müsse. Auch hier ist wiederum bloß von dem die Rede, was in der wirklichen Erfahrung Tugend ist. Sagt man nun, daß sie als eine Folge der mit ihr verbundenen Selbstzufriedenheit und Glükseeligkeit angesehen werden müsse, so nimmt man hier die Glükseeligkeit nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Möglichkeit, und leitet nicht die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Tugend von ihr ab; sagt man aber, daß die Tugend der wirkende Grund seye von der mit ihr verbundenen Glükseeligkeit, so nimmt man die Glükseeligkeit in ihrer Wirklichkeit, nicht in der blossen Möglichkeit, und leitet sie von der Wirklichkeit der Tugend ab. Nun ist dieß aber nicht nur an sich selbst kein Widerspruch, sondern es hebt auch die Idee der Vernunft und ihre Forderung, wovon in der Kritik die Rede ist, ganz und gar nicht auf, da muß freylich die Tugend jederzeit vorhergehen, und kann auf keine Art aus der Glükseeligkeit entspringen, sondern muß vielmehr diese

erst erzeugen; allein dieß wird auch durch die obigen Urtheile ganz und gar nicht unmöglich, sondern vielmehr vorausgesezt; wie kann also die Kritik diese Urtheile als einen Widerspruch gegen den Vernunftbegriff ansehen, da in ihnen von diesem Vernunftbegriff die Rede gar nicht ist? Verbiethen mag sie es meinetwegen wohl, etwas, das doch dem Vernunftbegriff nicht ganz gemäß ist, Tugend noch weiter zu nennen, und dafür einen andern Nahmen schöpfen, eh' aber dieser neue Sprachgebrauch wirklich eingeführt und allgemein angenommen ist, muß sie den, der jezt nur im Ausdruck von ihr abweicht, nicht beschuldigen, als ob er die Sache selber leugnete oder bestritte.

---

pag. 214, 215.

§. 106.

Es ist also die Verbindung zwischen Tugend und Glükseeligkeit, die allein das ganze Object der reinen practischen Vernunft ausmacht, nur so möglich, daß Tugend das oberste Gut, Glükseeligkeit hingegen die moralisch-bedingte nothwendige Folge derselben ist.

§. 107.

Da aber diese Möglichkeit zum übersinnlichen Verhältniß der Dinge gehört, obgleich die practische Folge dieser Idee ein Theil der Sinnen-Welt ist, so müssen nun erst noch die Gründe dieser Möglichkeit dargestellt wer-

werden, erstlich in Ansehung dessen, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann in dem, was Vernunft zur Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts darbietet.

Anm. Nach dem reinen practischen Vernunftbegriff ist Tugend und Glükseeligkeit schlechterdings so verbunden, daß die Tugend das oberste Gut, und vollendete Glükseeligkeit ihre nothwendige Folge ist, dieses ist nur möglich zu denken in einer absoluten intelligiblen Welt, hingegen wird es dardurch, daß es den Willen bestimmt, wenigstens practisch realisirt. Analysiren wir nun dieses Denken und Wollen, und sehen, was es theils unmittelbar in sich enthält, theils zu seiner Möglichkeit nothwendiger Weise voraussezt, so ist hiemit auch dieses als ein practisch-wirkliches Erkenntniß anzusehen. Hierüber machen wir auch nicht die kleinste Bemerkung, denn es ist nun aus dem Vorhergehenden ganz klar, was es mit dieser practischen Realität für eine Beschaffenheit hat, daher werden wir auch von jezt an uns immer mehr einschränken können.

III. Pri-

III.

Primat der reinen practischen Vernunft.

pag. 215—219.

§. 108.

Wenn practische Vernunft bloß pathologisch bestimmt ist, so kann ihr speculative Vernunft nicht so untergeordnet werden, daß sie annehmen müßte, was diese ihr anbietet, ob es sich gleich aller ihrer Einsicht entzieht.

§. 109.

Hingegen wenn reine Vernunft practisch ist, so muß speculative annehmen, was zum Interesse der reinen practischen Vernunft nothwendig gehört, weil sonst, da es doch eine und eben dieselbe Vernunft ist, Vernunft im Widerstreit mit sich selbst wäre, das Practische aber dem Speculativen nicht subordinirt seyn kann, indem alles Interesse zulezt practisch, und auch das der speculativen Vernunft nur bedingt, und allein im practischen Gebrauche vollständig ist. Dieß ist das Primat der reinen practischen Vernunft.

Anm. 1. Zuerst wollen wir wieder diese §§. in unsere Sprache übersetzen, um einzusehen, ob das, was sie enthalten, eine wahre Erweiterung unserer Erkenntniß ist, denn wir wissen schon, daß durch das beständige Personificiren der verschiedenen Zweige unseres Erkenntniß-Vermögens die Sache öfters ein viel-versprechendes

des Ansehen bekommt, ob gleich hernach die Bedeutung nicht immer so wichtig ist. Primat der reinen practischen Vernunft ist der Vorzug derselben vor der speculativen, der darinnen besteht, daß das Interesse der leztern dem Interesse der erstern subordinirt werden muß, so daß, wenn practische Vernunft etwas bedarf, das der speculativen zwar nicht widersprechend ist, aber sich doch ihrer Einsicht entzieht, diese es dennoch anzunehmen nicht verweigern darf; dieser Vorzug aber beruht darauf, daß practische Vernunft nicht bloß pathologisch bestimmt ist, denn da könnte eine solche Subordination der speculativen Vernunft nicht zugemutet werden, es muß also reine Vernunft selber practisch seyn, alsdann muß eine der andern subordinirt werden, weil sonst eine und eben dieselbe Vernunft mit sich selbst im Widerstreit wäre, es kann aber nicht die practische der speculativen, sondern diese muß jener subordinirt werden, weil alles Interesse, auch das der speculativen Vernunft, practisch seyn muß. Das alles klingt nun wieder so sonderbar und neu, daß man die herrlichsten Entdeckungen erwartet, was ist es aber, wenn man es in die gewöhnliche Sprache übersezt? Wenn Vernunft den Willen bestimmt bloß durch Neigungen, oder wenn alles Wollen nur in unserer Vorstellung, nicht aber an sich vernünftig ist, so daß also auch der practische Vernunftgebrauch ganz und gar nur innerhalb der Sinnen-Welt eingeschränkt ist, so kommt man auch hier auf keine Art in eine intelligib-

ligible Welt, es wird nie etwas an sich und absolute gewollt, und jedes vorgebliche absolute Wollen, jeder Schritt ins Uebersinnliche, den man so macht und machen will, daß das Uebersinnliche selbst gleichsam versinnlicht werden soll, ist Schwärmerey und Unsinn, den man schlechterdings verwerfen muß, nicht nur weil es nicht eingesehen, sondern auch weil es nicht gewollt werden kann; hingegen wenn Vernunft an sich den Willen bestimmt, wenn das wirkliche Wollen an sich und absolute vernünftig ist, so daß wenigstens der practische Gebrauch der Vernunft ins Uebersinnliche und Unbedingte fortgeht, so hat nun das Uebersinnliche und Absolute wahre Realität, ob es sich gleich unserer wirklichen Einsicht ganz und gar entzieht; es ist jezt etwas an sich wirklich, nähmlich in practischer Bedeutung wirklich, das heißt, es wird etwas an sich wirklich gewollt, und kann an sich wirklich gewollt werden, ob es gleich an sich nicht eingesehen wird noch werden kann; denn um etwas an sich wirklich zu wollen, muß es nicht selbst und an sich in unserer wirklichen Einsicht vorher dargelegt, sondern es muß nur an sich gedacht werden können; oder um etwas wirklich zu wollen, muß es nicht schon vor dem Wollen wirklich da seyn, es kann wirklich gewollt werden, wenn es auch nur möglich ist, und also vor dem Wollen bloß gedacht wird; daher muß auch das, was an sich gewollt werden soll, nicht schon vor dem Wollen an sich wirklich da seyn; wenn es nur an

sich

sich möglich ist, und also gedacht werden kann, so kann es auch an sich gewollt werden, und ist hernach durch dieses Wollen selbst erst wirklich. Mithin ist wirklich seyn im Wollen, und nicht wirklich seyn in der theoretischen Darstellung oder in der Einsicht einander nicht contradictorisch entgegengesezt, es kann vielmehr beedes neben einander bestehen, und fortlaufen, nur nicht, wie es sich von selbst giebt, in einerley Bedeutung; daher ist auch der Mangel des Wirklichseyns in der Einsicht kein Hinderniß des Wirklichseyns im Wollen. Wenn also gleich das absolute in Absicht auf wirkliche Einsicht für unmöglich erklärt werden muß, so folgt doch daraus nicht, daß es nun auch in Absicht auf das wirkliche Wollen für unmöglich erklärt werden müsse; wenn es nur nicht an sich unmöglich ist, d. h. wenn es nur als an sich möglich gedacht werden kann, so ist es hernach auch möglich in Absicht auf das wirkliche Wollen, und da vernünftiger Weise das Wollen dem Wissen vorgeht, indem dieses um jenes, nicht jenes um dieses Willen da ist, so muß auch das Wirklichseyn im Wollen vorgehen, dem nicht Wirklichseyn im Wissen, oder in der Einsicht, oder jenes muß für wichtiger als dieses angesehen werden, so daß, wenn die Frage nun davon ist, ob man jezt das Absolute, weil es theoretisch nicht, und practisch wirklich realisirt werden kann, eher in der leztern Bedeutung ein wahres, als in der erstern kein wahres reales Object heissen sollen, es immer vernünftig ist, jenes diesem vorzuziehen.

Anm.

Anm. 2. Wir haben jezt das wichtige Primat der reinen practischen Vernunft so deutlich als möglich dargelegt; die Sache hat ganz und gar keinen Anstand, aber ob wir auch etwas dardurch gewinnen, das ist nun eine andere Frage. Wenn reine Vernunft practisch ist, und den Willen wirklich bestimmt, so hat das Absolute und Unbedingte Realität in practischer Bedeutung, ob es gleich in theoretischer Beziehung keine hat. Wir können also und müssen sagen, daß etwas an sich wirklich ist und seyn kann, und nicht wirklich ist noch seyn kann, aber wir könnens nicht in einerley Bedeutung, denn da wäre Vernunft mit sich selbst im Widerspruch, sondern müssens in verschiedener Rüksicht sagen; in practischer Bedeutung nähmlich sagen wir, daß es wirklich, und in theoretischer, daß es nicht wirklich ist. Beedes also können wir nicht coordiniren, d. h. so zusammensetzen, daß es zugleich und in einerley Sinn neben einander statt fände, sondern wir müssen das eine dem andern subordiniren, oder es so zusammensetzen, daß beedes gleichsam nach einander und in verschiedenem Sinn statt findet, daß das eine vorhergeht, und das andere folgt, und also das eine eher als das andere in Gedanken gesezt, oder in Worten wirklich ausgedrükt wird. Welches soll denn aber nun den Vorzug haben? ohne allen Zweifel das Practische; also dürfen und müssen wir auch immer eher sagen, das Ding an sich ist wirklich, und kann wirklich seyn, als es ist nicht wirklich

lich und kann nicht wirklich seyn. Allein was soll uns doch dieses Sagen um aller Welt willen nutzen? Es ist ja doch nur practische Realität, und was diese ist und bedeutet, das wissen wir, nähmlich eine Art von sinnlicher Darstellung eines blossen Gedankens, und weiter nichts, aber nicht wirkliche Darstellung eines wahren Dings an sich in absoluter Bedeutung — könnten wir also, durch das Practische befugt, in diesem Sinne sagen, das Ding an sich ist wirklich, dann hätten wir, was wir im Speculativen suchen und nicht finden, nähmlich wahre absolute Dinge an sich; alsdann aber wäre practische und speculative Vernunft im offenbarsten Widerspruch mit einander. Eben deßwegen können wirs in diesem völlig absoluten Sinn nicht sagen, sondern nur in practischer Bedeutung; in dieser Bedeutung aber haben wir nicht wirklich-dargestellte Dinge an sich, sondern nur wirklich dargestellte oder sinnlich realisirte Gedanken von Dingen an sich — ob wir nun aber Gedanken in einer gewissen Bedeutung versinnlichen oder nicht versinnlichen können, und ob wir das eine eher sagen dürfen, als das andere, wenn man in verschiedenen Rüksichten beedes sagen kann, das kann nur dem wichtig seyn, der an blossen Benennungen hängt; hingegen dem, der nicht blosse versinnlichte Gedanken, sondern wirkliche Dinge ausser allem Denken und Wollen sucht, kann dieses so lang kein Gewinn seyn, so lang er dardurch immer nur auf gewisse Art versinnlichte Gedan-

ken, also nur Dinge an sich im Denken und Wollen, das selbst nur Vorstellung ist, nicht aber Dinge an sich ausser allem unserm Denken und Wollen erlangt.

IV.

Unsterblichkeit der Seele, Postulat der reinen practischen Vernunft.

pag. 219—223.

§. 110.

Bewirkung des höchsten Guts ist nothwendiges Object eines vernünftigen Willens, völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum Moral-Gesez ist oberste Bedingung des höchsten Guts, also möglich wie das Object.

§. 111.

Diese Angemessenheit ist Heiligkeit, deren kein endliches Wesen in irgend einem Zeitpunkt des Daseyns fähig ist; sie ist also nur möglich in einem ins Unendliche gehenden progressus.

§. 112.

Dieser progressus sezt unendliche Fortdauer der Existenz und Persönlichkeit voraus, also ist Unsterblichkeit Postulat der reinen practischen Vernunft, ein theoretischer Saz, der, als solcher unerweißlich, einem a priori geltenden practischen Gesez anhängt.

§. 113.

Dies Postulat erhält dem Gesez seine Heiligkeit,

und im Willen des vernünftigen Wesens ein unaufhörliches Streben zur Befolgung des Gesetzes.

§. 114.

Hingegen sieht freylich nur der Unendliche, dem Zeitbedingung nichts ist, das Ganze jener Angemessenheit in dieser endlosen Reihe, und dem Geschöpfe bleibt nur Aussicht, hoffende Aussicht, in eine nie zu endende seelige Zukunft.

Anm. Unsern Dank lieber guter Mann! denn es ist alles vortreflich, und wird von Vernunft und Herzen zugleich bestätigt; aber sollte man denn nicht schon lange so gedacht, geurtheilt und gehofft, und nicht nur in der Schule des gemeinen Menschenverstandes, sondern selbst auch in den Systemen der Gelehrten so gehofft und geurtheilt haben? Unsterblichkeit der Seele und nie zu endende Fortdauer der Persönlichkeit ist schlechterdings nothwendig, wenn die ganze Forderung der Vernunft befriedigt, und das Moral-Gesez nach seinem völligen Umfang und in aller seiner Heiligkeit erfüllt werden solle; wir müssen also entweder jene Forderung mißkennen, und das Moral-Gesez in uns, das Gebott der Vernunft verläugnen, oder Unsterblichkeit der Seele und ewige Fortdauer des vernünftigen Wesens hoffen, erwarten, glauben, ob es gleich nie ein Gegenstand unserer wirklichen Einsicht seiner Natur nach werden kann. Nun ist aber die Forderung der Vernunft an uns zu deutlich,

 und

und ihr Gebott unwiderruflich, wie sollten wir also an dem, was darzu nothwendiger Weise gehört, jemals zweifeln können? So meine ich hat man immer geschlossen; worinnen besteht also das Unterscheidende der Kritik, oder wie und wordurch lehrt sie uns hier etwas neues? Aus dem Vorhergehenden ist dieß klar. „Unsterb„lichkeit der Seele, Fortdauer der Persönlichkeit rc. „dieß sind Begriffe die zu einer intelligiblen Welt ge„hören und auf etwas Absolutes gehen, theoretisch kön„nen sie also nie realisirt, nie als etwas Wirkliches „dargestellt werden, hingegen können sie doch im Prac„tischen wahre obgleich nur practische Realität erlangen, „und erlangen sie durch das Moral=Gesez in uns wirk„lich. Dieses nähmlich ertheilt durch seine eigene auf „ein unläugbares Factum gegründete Realität, dem „Begriff des höchsten Guts wahre practische Wirklich„keit, nun ist vollendete Tugend oberste Bedingung die„ses höchsten Guts, und vollendete Tugend ist ohne „Voraussetzung einer ewigen Fortdauer nicht möglich, „mithin hat diese Voraussetzung eben die practische Rea„lität, die der Begriff des höchsten Guts auch hat." Aber ist uns denn nun mit dieser Realität geholfen? sie heißt ja doch am Ende weiter nichts, als dieses: Wir sehen uns wirklich als vernünftige Wesen an, als solche sind wir uns bewußt, daß wir heilig seyn sollen, dieses Sollen ist ein wirkliches Wollen, folglich ist auch das, was es schlechterdings voraussezt, absolute Per-

ſönlichkeit und nie zu endende Fortdauer der Seele, ein ſolches Wollen, und alſo in demſelben und durch daſſelbe etwas Wirkliches —. In unſerm Wollen, und alſo in unſerm Vorſtellen, freylich wohl; aber deßwegen auch ganz und gar abſolute, und ohne alle täuſchende Zweydeutigkeit völlig an ſich? Gedanken ſind es von Dingen an ſich, dieſe Gedanken beſtimmen den Willen, und werden alſo wirklich gewollt, und hiemit auch auſſer dem Denken auf gewiſſe Art realiſirt, aber es ſind nun nicht Dinge an ſich, die auſſer all unſerm Denken, Wollen und Vorſtellen abſolute da wären; und eine ſolche Unſterblichkeit, die immer nur eine gedachte, und in ſo fern ſie in unſerm wirklichen Wollen enthalten iſt, eine zwar wirkliche, aber doch nur in unſerer Vorſtellung wirkliche Unſterblichkeit iſt, ſollte uns noch tröſten oder beruhigen, wenn wir einmal einſehen, was ſie iſt, und einſehen müſſen wir das, oder wir täuſchen uns ſelbſt, und tröſten uns mit einem bloſſen Schein? An ſich muß das wirklich ſeyn, was wir wollen, und nicht bloß in unſerm Wollen wirklich und daß es an ſich wirklich ſeye, das müſſen wir, wenn uns geholfen werden ſolle, mit völligem Grunde urtheilen können; ſo können wir aber nach der Kritik auf keine Art urtheilen, denn im Theoretiſchen iſt gar nichts an ſich wirklich, und im Practiſchen iſt das, was an ſich wirklich iſt, nur in unſerm Wollen, alſo doch nur dem Nahmen nach, nicht aber in der abſoluten Wahrheit an ſich wirklich, und ſo fehlt

uns denn immer noch die Realität, die wir suchen, und so schön auch immer die practische Kritik spricht, so sind doch ihre Tröstungen in dieser Rüksicht ohne Kraft. Es bleibt uns also nichts übrig, als entweder all unserm Denken und Vorstellen zum Troz in dieser Unwissenheit zu bleiben, oder auch im Practischen unsere Hoffnung auf eben den Grund zu bauen, auf den wir schon im Theoretischen unsere Urtheile von Dingen an sich gebaut haben, nähmlich auf den Grundsaz, daß unserm uns so nothwendigen Denken, Erkennen und Wollen, das, worauf es unaufhörlich hin weißt, eine Welt an sich, so wie es dieser Indication gemäß ist, entsprechen müsse, wenn wir nicht alles für ein illusorisches Spiel erklären, und hiemit unsere Vernunft nicht etwa nur beschimpfen, sondern ganz und gar verläugnen sollen.

V.

Daseyn Gottes;

Postulat der reinen practischen Vernunft.

pag. 223—237.

§. 115.

Eine der Sittlichkeit angemessene Glükseeligkeit gehört nothwendig zum höchsten Gut.

§. 116.

Diese Glükseeligkeit ist Uebereinstimmung der Na-

tur

tur mit dem ganzen Zweck eines vernünftigen Wesens, und dem wesentlichen Bestimmungsgrund seines Willens.

§. 117.

Dieser ist das Moral-Gesez, das Moral-Gesez aber ist nicht Gesez der Natur, also kein Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glükseeligkeit.

§. 118.

Diese Uebereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens vernünftiger Wesen, sondern auch mit der Vorstellung dieses Gesetzes als oberstem Bestimmungsgrund, also mit ihrer moralischen Gesinnung ist nur möglich durch das Daseyn einer obersten Intelligenz als Ursache der Welt.

§. 119.

Diese Intelligenz ist Gott; also ist es moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes vorauszusetzen, zwar nicht objective- sondern subjective-nothwendig, Bedürfniß, nicht selbst Pflicht, auch nicht Grund der Verbindlichkeit, sondern der Möglichkeit des höchsten Guts, als eines practischen Objects, also Vernunft-Glaube.

§. 120.

Da die alten Philosophen das Daseyn Gottes immer bey Seite sezten, so konnten sie nie zur practischen Möglichkeit des höchsten Guts gelangen, der Epicuräer entwürdigte die Sittlichkeit, der Stoiker überspannte sie.

§. 121.

Nur die Lehre des Christenthums thut der Forderung der practischen Vernunft ein Genüge, indem sie dem Gesez seine Heiligkeit, dem Willen seine Avtonomie, und der Möglichkeit des höchsten Guts sein zweytes Element, die Glükseeligkeit, durch Darstellung der Welt als eines Reichs Gottes vindicirt.

§. 122.

Die Moral ist nun die Lehre, der Glükseeligkeit würdig zu seyn, sie führt zur Religion, als Grund der Möglichkeit einer der Sittlichkeit proportionirten Glükseeligkeit. Zweck der Schöpfung ist das höchste Gut als Object der Weisheit, und die Menschheit als Subject des an sich heiligen Moral-Gesetzes ist eben deßwegen selbst auch heilig.

Anm. Die Bemerkungen über den nächst vorhergehenden Abschnitt lassen sich auch auf den gegenwärtigen so leicht und natürlich, nur mit einigen kleinen Veränderungen, anwenden, daß ich meine Leser in der That beleidigen würde, wenn ich hier weitläufig seyn wollte. Es ist gar kein Zweifel, daß wir auf diesem Weg zu einem vernünftigen Glauben an das Daseyn Gottes gelangen können, nur müssen wir wieder, eben so wie es im vorhergehenden Abschnitt geschehen ist, noch eine Bestimmnung hinzusetzen, ohne welche die ganze Argumentation eine unnütze Tavtologie wäre, die zwar die Sa-

che, um die es eigentlich zu thun ist, in sich zu enthalten scheint, sie aber doch nicht enthält. Glüklich zu seyn, dieß ist nothwendiger Weise das Verlangen eines jeden vernünftigen und doch endlichen Wesens, hingegen kann ein solches Wesen als vernünftiges Wesen nur durch Sittlichkeit und Tugend, also nur durch Vernunft, und im genauesten Verhältniß gegen sie, glüklich seyn wollen. Dieses nur zu denken, und gedacht muß es doch werden können, wenn es vernünftiger Weise gewollt werden solle, dieses nur zu denken ist unmöglich, wenn nicht die ganze Natur mit allen ihren Erfolgen in dem innigsten Zusammenhang mit der wirklichen Erfüllung des Moral-Gesetzes gedacht wird. Wie läßt sich aber dieses denken, wenn Natur unter blossen Natur-Gesetzen steht, und nicht zugleich auch als etwas, das selbst durch Vernunft, und also völlig absolute und an sich da ist, betrachtet werden darf. Auf diese Art aber läßt sich Natur nur alsdann betrachten, wenn Vernunft selbst die Ursache der Welt ist: Vernunft als Ursache der Welt ist Gott; mithin ist ohne vorausgeseztes Daseyn Gottes keine solche Verbindung zwischen Glükseeligkeit und Tugend möglich, als zum höchsten Gut nothwendig, und der ganzen Forderung der Vernunft gemäß ist, und dieses Daseyn Gottes, oder vielmehr die Voraussetzung desselben hat eben die Wahrheit und Realität, die jener Forderung der Vernunft zukommt. So wie nähmlich der Begriff des

höchsten Guts durch das Moral-Gesez in uns wirklich, obgleich nur practisch, realisirt wird, eben so wird auch hiedurch jene Voraussetzung selbst, als ohne welche das ganze höchste Gut gar nicht möglich wäre, gleichfalls realisirt, nur mit dem Unterschied, daß, da sie zu demjenigen Theil des höchsten Guts gehört, der das reine vernünftige Wollen nicht erst möglich macht, sondern als Folge desselben es schon voraussezt, sie auch durch das Moral-Gesez in uns in eben diesem Verhältniß, also nicht als Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern als moralisch-nothwendige Folge desselben realisirt wird. Allein worzu soll uns nun wieder diese ganze practische Realität dienen? wir sind es uns nun zwar bewußt, daß wir als vernünftige Wesen nur durch Vernunft sollen glüklich werden wollen, und in wiefern dieses Sollen ein wirkliches Wollen ist, in so fern wollen wir auch wirklich nur durch Vernunft glüklich werden, was wir aber wirklich wollen, das müssen wir erst als möglich denken; folglich müssen wir auch das Glüklichwerden durch Vernunft als möglich denken, ehe wir es wirklich wollen können. Diese Möglichkeit aber enthält die Voraussetzung des Daseyns Gottes; mithin ist dieses Daseyn zugleich in jenem wirklichen Wollen mit begriffen, und also in demselben und durch dasselbe wirklich. Allein diese Wirklichkeit suchen wir ja nicht, denn es ist immer nur eine Wirklichkeit in unserm Vorstellen, die nicht ein wahres Ding an sich, sondern nur

den

den Gedanken eines Dings an sich erfordert, mithin ist es am Ende weiter nichts, als ein auf gewisse Art zum Sinnending gemachtes Gedankending, also doch nur eine auf gewisse Art modificirte Vorstellung, nicht aber ein absolute vorhandenes wahres und wirkliches Ding an sich selbst ausser all unserm Denken, Wollen und Vorstellen. Zu einem solchen Dinge kommen wir auch im Practischen auf keine andere Art, als durch die Voraussetzung daß die Indication unseres ganzen Erkennens uns nicht täuscht; diese Voraussetzung aber dürfen wir vernünftiger Weise entweder gar nicht, oder wir dürfen sie im theoretischen Felde eben so wohl, als im practischen machen.

VI.

Ueber die Postulate der reinen practischen Vernunst überhaupt.

pag. 238—241.

§. 123.

Durch diese Postulate, welche von dem durchs Moral-Gesez bestimmten reinen Willen als nothwendige Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift gefordert werden, bekommen Begriffe, die reine speculative Vernunft als Aufgaben hat, aber nicht auflösen kann, wirkliche Bedeutung und objective Realität; aber freylich im-

immer nur in practischer Absicht, das heißt, als Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts als eines Objects unseres Willens, nicht aber in theoretischer Bedeutung, als Bedingungen der Möglichkeit dieser Dinge an und für sich selbst.

Anm. Setzen wir einen durch reine Vernunft bestimmten oder bestimmbarn Willen als Factum voraus, und zergliedern dieses Factum, so begreift es alle diese Begriffe als nothwendige Bedingungen oder Voraussezzungen in sich, sie haben also eben die Realität, die jenes Factum auch hat. Nun hat zwar jenes Factum die Realität, daß wir es in unserm wirklichen Bewußtseyn antreffen, so daß ein reines absolutes Wollen hiemit ein wirkliches Wollen in der Erfahrung ist, und also haben auch jene Voraussetzungen eben die Wahrheit und Realität, daß sie als enthalten in diesem Factum gleichfalls in unserm Bewußtseyn liegen, und in dieser Rüksicht zur Erfahrung gehören. Allein so wie jenes Factum eben deßwegen, weil es in unserm wirklichen Bewußtseyn enthalten ist, kein Factum an und für sich selbst und völlig absolute, sondern doch nur ein Factum in unserer Vorstellung ist, so wie das absolute Wollen in uns eben deßwegen, weil es ein Wollen in der Erfahrung, ein wirkliches Wollen in uns und in unserem Bewußtseyn ist, kein absolutes Wollen völlig an sich und ausser all unserm Vorstellen, sondern doch nur in dem-

selben

selben ein wirklich absolut Wollen ist, eben so sind nun auch jene Voraussetzungen und Bedingungen dieses Wollens in eben dieser Bedeutung, mithin doch nur in unserm Vorstellen, nicht aber ausser demselben und ganz und gar an sich reell, so daß das Vorausgesezte selbst als ein wahres absolutes Ding an sich ausser all unserm Denken und Wollen wirklich da wäre, und so erkannt würde, sondern daß es vielmehr nur als ein Ding an sich von uns wirklich gedacht, und als solches auch gewollt wird, aber eben deßwegen auch nur ein auf gewisse Art versinnlichter Gedanke eines Dings an sich, nicht ein versinnlichtes oder wirklich dargestelltes Ding an sich selbst in absoluter Bedeutung ist. Oder: absolute reine Vernunft mit ihren Begriffen wird als etwas Wirkliches dargelegt durch unser Wollen und in demselben, in so fern es ein wirkliches und doch rein-vernünftiges Wollen ist, aber eben deßwegen weil es sich darlegt in unserm Wollen, das selbst nur Vorstellen ist, so ist auch das Dargelegte nicht ein Ding an sich selbst und völlig absolute, sondern es wird nur als ein Ding an sich gedacht, und ist daher auch nur ein Gedanke, und also nichts weiter als unsere Vorstellung. Dieß alles ist so unläugbar, daß es niemand bezweifeln wird, denn es ist völlig idem per idem; aber eben deßwegen ist nun auch diese Wirklichkeit reelle Bedeutung ganz und gar kein Gewinn für uns. Es ist ja keine absolute von unserm Denken, Wollen und Vorstellen unabhängige Realität,

lität, sondern immer nur eine Wirklichkeit in unserm Vorstellen; wozu also so viel Kunst und Mühe, um Begriffe von Dingen an sich einigermassen zu Begriffen von Dingen in der Erfahrung zu machen, da doch auch auf diesem Weg nicht die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Begriffe in der Erfahrung, die immer nur vorgestellte Dinge in sich enthält, vorkommen können? Es ist wahr, durch das theoretische Erkenntniß-Vermögen können diese Begriffe gar nicht realisirt werden, denn da müßten die Dinge selbst, die durch diese Begriffe gedacht werden, ausser diesem Denken an sich selbst da, und doch als solche Dinge von uns vorgestellt, und also Dinge in unserer Vorstellung seyn; dieß ist aber unmöglich, denn es ist widersprechend; indem es Dinge in der Vorstellung sind, so sind es keine wahre Dinge an sich, und in so fern sie dieses seyn sollen, so können es keine Dinge in der Vorstellung seyn, mithin hebt hier ihr Begriff selber das völlig auf, wordurch sie allein uns wirklich werden, und Realität erlangen könnten, nähmlich unser wirkliches Vorstellen. Hingegen im Practischen geschieht das nicht, da wird das Ding an sich realisirt dardurch, daß es wirklich gewollt wird, hierzu aber ist es nicht nöthig, daß es selbst absolute da ist, es darf auch nur gedacht werden, so kann es schon den Willen bestimmen, und hiemit wirklich gewollt werden; folglich hebt hier sein Begriff das, wordurch das Ding für uns Realität erlangt, nähmlich unser Wollen so gar

nicht

nicht auf, daß er es vielmehr möglich macht und erzeugt. So wird nun aber auf diese Art das Ding an sich, nicht seinem absoluten Daseyn nach, sondern bloß in unserm Denken, so realisirt, daß nun nicht ein absolutes Ding an sich, sondern nur so, daß ein bloß gedachtes Ding an sich, zwar ausser dem blossen Denken, aber doch nur in unserm Wollen, welches selbst nur unser Vorstellen ist, und also nicht in absoluter Bedeutung, so wie es der theoretische Vernunftgebrauch erforderte, wirklich da ist. Es ist alles mit einander weiter nichts als eine künstlich ausgedachte und mühvoll dargestellte Verbindung der Sinnen-Welt mit einer Welt an sich, da es aber nicht die Verbindung ist, die die speculative Vernunft erheischt, so hat in so fern (von andern Rüksichten reden wir jezt nicht,) das Practische ganz und gar keinen Vorzug vor dem Theoretischen. Wir suchen durchaus eine Welt an sich, die ein Ding in völlig absoluter Bedeutung ist, nicht eine Welt an sich, die nur ein unser Wollen bestimmender Gedanke, und also doch nur Vorstellung ist. Eine solche Welt aber finden wir im practischen Felde so wenig, als im theoretischen, ausser wir setzen voraus, daß uns unser Erkennen überhaupt durch seine gerade offene Indication nicht täusche; setzen wir aber dieses voraus, so führt uns der theoretische Vernunftgebrauch so gut, als der practische, in eine solche Welt hinüber.

VII. Wie

VII.

Wie ist eine Erweiterung der reinen Vernunft in practischer Absicht ohne Erweiterung ihrer speculativen Erkenntniß möglich?

pag. 241.

§. 124.

Um ein reines Erkenntniß practisch zu erweitern, muß eine Absicht a priori gegeben seyn, ein Zweck als Object des Willens, welches durch einen categorischen Imperativ als practisch nothwendig vorgestellt wird, das ist nun hier das höchste Gut.

Anm. Wir wollen, da wir nun schon wissen, was es mit dieser Erweiterung für eine Beschaffenheit hat, und also nichts neues mehr hinzuzusetzen haben, unserm Philosophen in diesem Abschnitt immer nur mit kurzen Bemerkungen folgen, durch die wir bloß seine Art sich auszudrücken in unsern gewöhnlichern Dialect übersetzen; ja vielleicht wären nicht einmal diese Erläuterungen nöthig, indem wir nun doch die Sprache der Kritik einmal richtig gefaßt haben müssen. Was nun die Aufgabe überhaupt betrift, so hätte sie in der That ganz kurz auf diese Art beantwortet werden können: Begriffe von Dingen an sich lassen sich zwar durchs Wollen, aber nicht durchs Anschauen der gedachten Dinge wirklich darstellen, weil Dinge an sich als solche zwar gewollt,

aber nicht angeschaut werden können. Daß aber Dinge an sich gewollt, und doch nicht angeschaut werden können, dieß kömmt daher, weil zum erstern bloß ihr Begriff, ihr blosses Denken gehört, welches denn gar wohl möglich ist, hingegen um angeschaut zu werden, müßten die Dinge an sich selber da seyn, dieses aber ist jederzeit widersprechend. Beedes, so wohl Anschauen als Wollen, ist unser Vorstellen, was also in beedem enthalten ist, und vorkommt, das kann eben deßwegen auch nichts anders als nur unsere Vorstellung seyn. Nun sind Dinge an sich als solche schlechterdings keine Vorstellungen, sondern Dinge an sich, in so fern also können sie weder im Anschauen noch im Wollen vorkommen; hingegen sind doch ihre Begriffe wahre mögliche Vorstellungen, also können sie auch, so wohl im Wollen als im Anschauen liegen. Kommen sie nun aber im Anschauen vor, so heißt dieß weiter nichts, als: das, was von uns angeschaut wird, und daher ein wirkliches Ding in unserer Vorstellung ist, wird, weil es in unserer Vorstellung ein wirkliches Ding ist, von uns nothwendiger Weise als ein Ding an sich gedacht; da es aber doch nur als ein Ding an sich gedacht wird, und als ein wirkliches Ding ausser dem blossen Denken nur in unserer sinnlichen Vorstellung ein wirkliches Ding ist, so wird auf diese Art das, was gedacht wird, und so wie es gedacht wird, nähmlich das Ding an sich selbst als Ding an sich durch das Anschauen nicht wirklich dargestellt.

kommt hingegen der Begriff eines Dings an sich im Wollen vor, so heißt dieß so viel: das, was jezt von uns gewollt wird, und also in unserm Wollen, mithin auch in unserm Vorstellen wirklich ist, wird deßwegen gewollt, oder ist deßwegen wirklich in unserm Wollen, weil sein Begriff, sein blosses Denken es macht, daß es gewollt wird, es wird also, ob es gleich an sich und absolute kein Ding, sondern alles nur unsere Vorstellung ist, doch nicht gewollt als ein Ding bloß in unserer Vorstellung, sondern als ein Ding an sich, und in so fern kann man sagen, daß sich das Ding an sich als solches durch unser Wollen wirklich darstellt, ohne sich dardurch eben so in Widersprüche zu verwickeln, wie dieß geschehen würde, wenn man sagen wollte, daß ein Ding an sich durch das Anschauen sich wirklich darstelle, weil das wirklich Dargestellte von uns als ein Ding an sich und nicht bloß als ein Ding in unserer Vorstellung gedacht wird. Denn wenn vom Wollen die Rede ist, so kann das, was gewollt wird, auch nur ein blosser Gedanke, also nur ein Ding an sich in unserm Denken seyn; ist hingegen vom Anschauen die Rede, so muß das Angeschaute jederzeit ein wirkliches Ding ausser dem Denken, und darf nicht bloß ein Ding in unserm Denken seyn; ist es nun aber ein solches wirkliches Ding ausser dem blossen Denken, und doch für uns ein wirkliches, ein uns gegebenes Ding, so ist es ja eben deßwegen kein Ding an sich selbst, sondern weil es uns gegeben ist,

ein

ein Ding bloß in der Vorstellung. Auf diese Art ist die Sache meines Erachtens völlig klar, und die Aufschrift dieses ganzen Abschnitts in der Kürze so deutlich beantwortet, daß man wohl gar nichts dagegen einwenden wird; warum hat denn also die Kritik diese Aufgabe nicht mit eben der Offenheit und Kürze, sondern in einer weit künstlichern Sprache und auf einem viel längern Umweg aufgelößt? Sollte nicht etwa dieß der Grund davon seyn, weil es bey einer ganz geraden offenen Antwort sogleich in die Augen gefallen wäre, 1) daß die ganze Frage einer weitläufigen Beantwortung gar nicht einmal bedarf; denn genau betrachtet ist sie nichts anders, als die Frage, warum Dinge noch vor ihrer Wirklichkeit als bloß mögliche Dinge, oder als blosse Begriffe zwar gewollt, aber als solche nicht auch angeschaut, das heißt, als wirklich-vorhandene Dinge dargestellt werden können, dieses aber nur zu fragen, in der Absicht, daß man im Ernste darauf antworten solle, scheint dieses nicht zum voraus schon etwas Lächerliches zu seyn? 2) daß die vorgegebene Erweiterung der reinen practischen Erkenntniß die Lücke in dem speculativen Vernunftgebrauch ewig nicht ausfüllt; denn diese Lücke entsteht dardurch, daß wir hier auf keine Art zur Wirklichkeit wahrer absoluter Dinge so kommen können, daß wir schlechterdings urtheilen und sagen müßten, es sind an sich und völlig absolute ausser all unserm Vorstellen wahre Dinge wirklich da. Dahin aber kommen wir auch

 durch

durch jene Erweiterung der reinen practischen Erkenntniß nicht, denn dardurch werden wir nur befugt überhaupt zu urtheilen: es sind Dinge an sich wirklich, aber nicht absolute-wirklich ausser all unserm Vorstellen, also auch nicht wahre Dinge an sich in völlig absoluter Bedeutung; sondern nur Dinge an sich in unserm Denken, und wirklich, zwar auch ausser dem blossen Denken, aber nur in unserm Wollen, mithin doch nur in unserm Vorstellen, also nur wirklich-gemachte, d. h. auf gewisse Art versinnlichte Gedanken. Sollen wir uns also dennoch einbilden, daß wir dardurch jene Lücke glüklich ausfüllen können, so müssen wir ein blosses zweydeutiges Wort für die Sache selber nehmen, und uns statt der absoluten Realität unserer Erkenntniß eine blosse Wirklichkeit in der Vorstellung so gefallen lassen, als ob sie absolut wäre. Damit wir aber dieses so leicht nicht merken, so muß man uns durch Umwege führen, die schon so künstlich angelegt sind, daß, wenn wir gleich immer wieder auf den vorigen Punkt zurükgeworfen werden, wir doch glauben können, wirklich weiter gekommen zu seyn. Daß dieß in der That keine feindseelige oder arglistige Beschuldigung ist, dieß können wir bey einem jeden §. dieses ganzen Abschnitts sehr deutlich zeigen, und wollen es schon bey diesem durch eine kurze Umschreibung seines Innhalts ausser Zweifel setzen. Denn wenn dieser erste §. zur practischen Erweiterung einer reinen Erkenntniß eine a priori gegebene Absicht, d. i.

einen

einen Zweck als Object des Willens, das durch einen categorischen Imperativ als practisch nothwendig vorgestellt wird, erfordert, und das höchste Gut als dieses Object bezeichnet, so heißt dieß ja nach seinem wahren Sinn und in die ordentliche gewöhnliche Sprache übersezt, nichts anders als: um etwas wirklich absolute und an sich zu wollen, muß etwas wirklich so vorgestellt werden, daß es den Willen an sich und absolute bestimme, und also wirklich an sich und absolute gewollt werde; denn wenn etwas wirklich so vorgestellt wird, daß es an sich den Willen durchaus bestimmt, so wird es ja wirklich an sich und absolute gewollt; nun wird aber durch das Bewußtseyn des Moral-Gesetzes in uns, d. h. durch das Bewußtseyn, daß wir als vernünftige Wesen an sich und rein-vernünftig wollen und handlen rc. sollen, dieß alles wirklich vorgestellt als den Willen an sich und absolute bestimmend, mithin wird es auch wirklich an sich und absolute von uns gewollt; und da dieses wirkliche Object des Willens, in so fern hier blosse reine Vernunft den Willen bestimmt, das höchste Gut heißt, so kann man nun zwar sagen, daß durch dieses Object reine Erkenntniß practisch erweitert werde, sagt man denn aber dardurch etwas anders, als das an sich klare idem per idem, daß, in so fern wir wirklich rein-vernünftig wollen sollen, wir auch wirklich rein-vernünftig wollen?

pag. 241.

§. 125.

Dieses höchste Gut ist nicht möglich ohne drey theoretische Vernunftbegriffe, die aber als solche keine objective Realität finden, diese drey Vernunftbegriffe sind **Freyheit, Unsterblichkeit, Gott.**

Anm. Wir sollen wirklich durchaus nur wollen, was vernünftig ist, und weil es vernünftig ist, und auch nur unter dieser Bedingung, aber unter dieser Bedingung durchaus und ganz glüklich werden, nun ist dieß aber ohne Freyheit Unsterblichkeit und Gott nicht einmal zu denken möglich, indem wir also jenes wirklich sollen, und dardurch wirklich machen — im Wollen; so werden auch diese drey Begriffe, die nirgends keine adäquate Anschauung finden, wordurch sie sich als wirklich darstellen liessen, durch eben dieses wirkliche Sollen, zugleich wirklich in unserm Wollen.

---

pag. 141—142.

§. 126.

Da uns nun durchs practische Gesez die Existenz des höchsten Guts nothwendig gebotten ist, so wird eben dardurch die Möglichkeit jener Objecte der reinen speculativen Vernunft und ihre objective Realität, die ihnen diese nicht sichern konnte, postulirt; d. h. die bloß denkbare Begriffe der reinen Vernunft werden assertorisch

für

für solche erklärt, denen wirkliche Objecte zukommen, weil practische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres practisch schlechthin nothwendigen Objects, des höchsten Guts, bedarf, und also die theoretische Vernunft berechtigt, sie vorauszusetzen, und so wird denn die reine Erkenntniß der Vernunft practisch erweitert.

Anm. Ueber diese Erweiterung aber kömen wir uns nicht sehr freuen, wenn wir anders nicht blosse Zweydeutigkeiten für Gewinn halten wollen. Unser Wollen soll wirklich seyn ein rein = vernünftiges Wollen, dieses aber ist ohne Freyheit, Unsterblichkeit, und Gott nicht möglich, mithin wird durch jenes Sollen als ein wirkliches Wollen zugleich auch die Wirklichkeit Gottes der Freyheit und Unsterblichkeit in practischer Bedeutung vorausgesezt. Das klingt nun alles sehr schön und gut, aber leider liegt auch hier wieder in den Ausdrücken: **postulirte Existenz, Wirklichkeit**, objective Realität, eben die Zweydeutigkeit, die wir schon so oft bemerkt haben, und die uns allen Gewinn vereitelt. Man kann nähmlich bey diesen Ausdrücken eine völlig absolute **Existenz, Wirklichkeit**, objective Realität, ausser all unserm Vorstellen, sich denken, und wenn diese hier wirklich postulirt wird, alsdann hat in der That der practische Vernunftgebrauch vor dem theoretischen einen unbeschreiblichen Vorzug, indem er nun wirklich alle un=

sere Wünsche völlig befriedigt, und uns in eine absolute Welt, wie wir sie suchen, hinüberführt. Man kann aber auch eine Wirklichkeit, eine objective Realität, eine Existenz verstehen, die von unserm Vorstellen doch nicht unabhängig, sondern immer noch in demselben befindlich ist; alsdann verschwindet jener Vorzug wieder und wir sind in Absicht auf die Hauptfrage, die uns allein interessirt, im practischen Felde so wenig unterrichtet als im theoretischen; denn was kann es uns in dieser Beziehung helfen, wenn Freyheit, Unsterblichkeit, Gott, nicht als wahre völlige Dinge an sich, sondern als Gedankendinge in uns, mithin als blosse Gedanken, eine Wirklichkeit, nicht ganz und gar ausser unserm Vorstellen, sondern doch immer noch in demselben erlangen, und wär es so gar Wirklichkeit durch die Sinnen in theoretischer Bedeutung, wiewohl dieß stets ein Widerspruch bleibt; wie viel weniger also, wenn es bloß eine Wirklichkeit durch unser Wollen und in demselben ist. Daß es aber nur dieses ist, dieß ist aus dem bisherigen ganz klar. Denn das Sollen, das uns gebotten ist, oder gebiethet, ist zwar wirklich in unserm Bewußtseyn, in unserm Vorstellen, aber nicht ausser demselben, an sich und absolute, ausser wir setzen es precario voraus; ist aber dieses, so sind die Bedingungen seiner Möglichkeit zwar Bedingungen eines wirklichen Objects, und also, wenn man an Wörtern eine Freude hat, in so fern von objectiver Bedeutung, aber sie sind doch nur Bedingungen

gen eines practischen Objects, also nur Bedingungen eines Objects in unserm Vorstellen, also auch nur in unserm Vorstellen und nicht an sich und durchaus absolute von objectiver Bedeutung; d. h. wir stellen uns wirklich vor, daß wir vernünftig wollen sollen, also stellen wir uns auch wirklich vor, daß wir vernünftig sind, fortdauren, zu einem Reich Gottes gehören, denn dieß alles ist in jenem schon enthalten; da aber jene Vorstellung keine andere Wirklichkeit hat, als in unserm Vorstellen, so hat auch diese keine andere, und bedarf keine andere, und so ist denn, da zur Wirklichkeit unseres vernünftigen Wollens, die immer nur auf unser Vorstellen eingeschränkt ist, keine eigentlich-absolute, und von unserm Vorstellen unabhängige Wirklichkeit jener Voraussetzung nothwendig ist, der Zugang zu ihr noch immer verschlossen.

---

pag. 142—143.

§. 127.

Dennoch ist diese Erweiterung zu keinem Gebrauch in theoretischer Absicht dienlich, denn es wird jenen Begriffen nur Realität überhaupt zugesichert, aber nichts von Anschauung derselben gegeben, folglich ist dardurch kein synthetischer Saz möglich, sondern diese Eröffnung dient bloß zur Erweiterung unseres practischen Erkenntnisses.

Anm. Dieß ist es aber eben, was ihr in Absicht auf die Frage nach seiner absoluten intelligiblen Welt allen Werth nimmt, daß sie nur die practische Erkenntniß nicht aber die theoretische angeht; denn nun bedeutet sie weiter nichts, als — die Begriffe der Vernunft bestimmen in unserm wirklichen Bewußtseyn den Willen, und sind also in so fern sinnlich=reale Gedankendinge, aber es correspondirt ihnen keine Anschauung, daher sind es doch immer nur Gedanken — zwar practisch=wirklich, also in so fern nicht leer, aber doch keine Dinge an sich in absoluter Bedeutung — nur solche Dinge aber suchen wir, wenn wir von Dingen an sich reden.

---

pag. 243, 244.

§. 128.

Demnach ist diese Erweiterung keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, sondern eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und ihrer Erkenntniß in Ansehung des Uebersinnlichen überhaupt, in so fern sie genöthigt wird, daß es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher zu bestimmen.

Anm. Sollten wir wohl unserm Philosophen Unrecht thun, wenn wir sagen, er hebe das alles, was er uns so eben zu geben scheine, immer selber wieder auf?

Da

Da ist die gerühmte Erweiterung keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, sondern eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und ihrer Erkenntniß in Ansehung des Uebersinnlichen überhaupt; da ist die theoretische Vernunft genöthigt, einzuräumen, daß es solche Gegenstände gebe, aber sie kann sie doch nicht näher bestimmen. Wie viel Kunst und Mühe! und doch denke ich, war dieß alles nicht nöthig, wenn man es nur frey und offen sagen wollte, was und wie es eigentlich ist. Die Begriffe Gott, Freyheit, Unsterblichkeit, sind Begriffe, die den Willen bestimmen können, und wirklich bestimmen, mithin in so fern reale Begriffe, und also muß man in dieser Rüksicht auch zugeben, daß Gott, Freyheit, Unsterblichkeit auch ausser unserm blossen Denken wirklich sind — in unserm Wollen; man kann sie also in dieser Bedeutung wirkliche Gegenstände nennen, nähmlich, in wiefern diese Begriffe den Willen wirklich bestimmen, wirkliche Gegenstände des Willens. Allein dieß können sie seyn und sind es wirklich, ohne daß sie auch noch in irgend einer andern Bedeutung für uns, oder gar ausser allem unserm Vorstellen und von demselben unabhängig und an sich wirkliche Gegenstände wären, oder seyn müßten. Dieß ist nun ganz klar, und keinem Zweifel unterworfen, aber eben deßwegen nuzt es uns auch ausser der dardurch möglichen und wirklichen Willensbestimmung nichts, daß theoretische Vernunft es einräumen

men muß, daß es in einem gewissen Sinn solche Gegenstände gebe, weil sie es nicht in dem Sinn, der uns allein interessirt, einräumen kann und darf, und die vorgegebene Erweiterung ist eben deßwegen, weil es bloß eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und ihrer Erkenntniß in Ansehung des Uebersinnlichen überhaupt, nicht aber eine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen übersinnlichen Gegenständen ist, wenigstens nicht die Erweiterung, die wir verlangen.

---

pag. 244.

§. 129.

Diese Erweiterung hat reine theoretische Vernunft dem practischen Vermögen zu danken, wo jene Ideen als Gründe der Möglichkeit, das Object der reinen practischen Vernunft wirklich zu machen, immanent und constitutiv sind, da sie im theoretischen Vernunftgebrauch bloß regulativ und transscendent sind.

Anm. Auch hieher paßt die vorhergehende Bemerkung: Wenn man von Gründen der Möglichkeit hört, ein Object wirklich zu machen, von Vernunft-Ideen, die nun nicht mehr bloß regulativ und transscendent, sondern immanent und constitutiv sind, so freut man sich, einmal dahin gekommen zu seyn, wo man reale Dinge an sich finden zu können hoffen darf; allein diese

Freu-

Freude verschwindet, so bald man die Bestimmung hinzusezt, daß dieß alles nur in practischer Bedeutung geschieht, und es weißt, was diese practische Bedeutung mit sich bringt. Zur Möglichkeit, ein Object der practischen Vernunft wirklich zu machen, gehören jene Ideen, nur im practischen Vernunftgebrauch sind sie immanent und constitutiv, hingegen im theoretischen sind und bleiben sie jederzeit nur regulativ und transscendent; d. h. wenn von uns ein Ding an sich wirklich dargestellt und anschaulich erkannt werden soll, so muß es ausser unserm Denken für uns wirklich da seyn; es kann aber ohne unser eigenes Vorstellen für uns nichts da seyn, also muß es durch unser eigenes Vorstellen ausser unserm Denken für uns wirklich da seyn; was aber auf diese Art für uns wirklich da ist, das ist nun zwar ein wirkliches Ding für uns ausser unserm Denken, das wir als ein Ding an sich denken müssen, weil es sonst kein wirkliches Ding für uns, sondern blosse Vorstellung wäre; da es aber doch nur durch unser eigenes Vorstellen ausser unserm Denken wirklich wird, so ist es auch als ein wirkliches Ding, ob es gleich als Ding an sich gedacht wird, doch kein Ding an sich, sondern nur in unserer Vorstellung ein wirkliches Ding. Hingegen wenn von uns ein Ding an sich gewollt werden soll, so muß es nicht erst als Ding an sich ausser allem unserm Denken, Wollen und Vorstellen uns wirklich gegeben seyn, und so den Willen bestimmen, oder wirklich von uns gewollt werden, denn

dieß

dieß wäre eben so widersprechend und unmöglich wie das obige; sondern als Ding an sich kann es gewollt werden, wenn es auch nur als Ding an sich gedacht, und der Wille durch diesen Gedanken bestimmt werden kann. Geschieht nun das wirklich, wie es denn gar wohl geschehen kann, und durch das Moral-Gesez auch in der That geschieht, so wird das Ding an sich, eben deßwegen weil schon sein blosser Begriff den Willen bestimmt, wirklich von uns gewollt, und so hat es denn in so fern wahre Wirklichkeit, aber freylich immer nur durch dieses Wollen und in demselben. Wer wird nun dieses je bestreiten, wer aber auch mehr daraus herleiten, als daß das Ding an sich ein, das wirkliche Wollen bestimmender, Gedanke sey — — und damit sollten wir zu einem völlig absoluten Ding an sich gekommen seyn?

---

pag. 244, 245.

§. 130.

Ist aber die Vernunft einmal so erweitert, so wird speculative Vernunft jene Ideen selbst nicht erweitern, sondern zum Behuf des practischen Gebrauchs läutern, um den Anthropomorphism und Fanatism abzuhalten, dardurch, daß sie als speculative Vernunft nichts gewonnen zu haben gesteht.

Anm. Wollte man die Vernunftbegriffe in ihrem theoretischen Gebrauche erweitern, d. i. Dinge an sich

wirk-

wirklich erkennen und einsehen, so wären sie nicht mehr Dinge an sich, sondern blosse Sinnendinge, Dinge in unserer Vorstellung, die Vernunftbegriffe hätten ihre Würde und Lauterkeit nicht mehr, und so wäre denn auch der reine practische Vernunftgebrauch verdorben, indem nun nicht mehr reine Vernunft an sich den Willen bestimmte, nicht mehr ein wahres Ding an sich, sondern ein blosses Sinnending gewollt würde. Dardurch also, daß Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche auf objective Realität Verzicht thut, erhält sie sich in ihrer Lauterkeit, so daß sie nun in ihrem practischen Gebrauch den Willen als völlig reine Vernunft bestimmen kann. Wäre das Uebersinnliche und Absolute selbst wieder nur etwas Sinnliches und Bedingtes, so wäre es das auch, wenn es den Willen bestimmt, und so fände dann gar keine reine Willensbestimmung statt, daß also diese statt findet, ist nur möglich dardurch, daß das Uebersinnliche nicht sinnlich ist. Wie wahr!

---

pag. 245, 246.

§. 131.

Es ist nähmlich eine theoretische Erkenntniß der Objecte der Vernunft-Ideen schlechterdings unmöglich, denn es kann ihnen durch die Categorien gedacht schlechterdings keine weder sinnliche noch übersinnliche Anschauung untergelegt werden. Hingegen daß sie überhaupt Objecte haben, diese Realität verschaft ihnen reine practische

tische Vernunft, und die theoretische denkt bloß diese Objecte durch Categorien, welches, weil Categorien reine Verstandesbegriffe sind, und nur ein Object überhaupt bedeuten, auch ohne Anschauung möglich ist. Auf diese Art sind nun zwar die Categorien auf jene Ideen angewandt nicht leer, aber sie denken auch kein Object in der Anschauung, sondern werden überhaupt realisirt durch das nothwendige Object der practischen Vernunft, zu dessen Möglichkeit jene Begriffe gehören.

Anm. Es ist immer wieder eben dasselbe, was bisher schon so oft vorgekommen ist, und an sich gar keinen Zweifel übrig läßt, daher müssen wir auch unsere Bemerkungen stets wiederhohlen. In einer Erkenntniß, die zum blossen Denken auch noch Anschauung erfordert, und das ist eine theoretische Erkenntniß, in einer Erkenntniß also, die nur dardurch möglich ist, daß wir das, was wir denken, ausser diesem Denken auch wirklich vor uns haben, so daß unser Denken und Vorstellen ein wirkliches Bewußtseyn dessen ist, was ausser demselben sich befindet, in einer solchen Erkenntniß können freylich Dinge an sich nie vorkommen, denn da müßten wir ja diese Dinge selbst ausser ihren blossen Begriffen wirklich so vor uns haben, daß das Denken derselben zugleich ein wirkliches Bewußtseyn ihres Daseyns ausser dem Denken wäre, dieses aber ist nur durch unser eigenes Vorstellen möglich, denn nur dardurch kann

etwas

etwas so für uns da seyn, daß wir es ausser unserm Denken in einem wirklichen Bewußtseyn vor uns haben. Ist dieß aber nur durch unser eigenes Vorstellen möglich, so ist das wirkliche Ding für uns nicht ein Ding an sich, sondern bloß ein vorgestelltes Ding und in unserer Vorstellung wirklich. Hingegen in einer Erkenntniß, die zum denken nur ein Wollen erfordert, oder dardurch möglich ist, daß wir das, was wir denken, wirklich auch wollen — also in einer practischen Erkenntniß können Dinge an sich wirklich vorkommen, zwar nicht so, daß sie selbst und an sich ausser all unserm Denken und Wollen für uns wirklich da wären, und hernach von uns so gewollt würden, denn dieß wäre wieder die oben schon gerügte Unmöglichkeit; aber doch so, daß von uns Dinge an sich gedacht, und hernach diese von uns bloß gedachte Dinge auch wirklich gewollt werden. Denn dieses erfordert mehr nicht als die Möglichkeit, Dinge an sich so zu denken, daß schon ihre Begriffe den Willen bestimmen können. Daß nun aber dieses möglich seye, dieß ist an und für sich selber klar; denn wenn keine Dinge an sich gedacht würden noch werden könnten, so wären auch keine wirkliche Dinge in der Erfahrung möglich, können aber und müssen Dinge an sich noch vor aller Erfahrung gedacht werden, so sind ihre Begriffe wahre mögliche Begriffe, und können als solche auch den Willen bestimmen, indem doch eine jede vernünftige Willensbestimmung nichts als Vorstellungen erfordert,

und also durch wahre Begriffe gar wohl möglich ist. Es bleibt also nun nichts mehr übrig als diese Möglichkeit in Wirklichkeit zu verwandeln, oder ein Factum zu finden, wo eine solche Willensbestimmung durch den Begriff eines Dings an sich wirklich, und also ein absolutes Wollen ein wirkliches Wollen ist. Dieses Factum ist uns unwidersprechlich gegeben durch das Moral-Gesez in uns, folglich ist auch durch dasselbe die Realität der Dinge an sich in obigem Verstande dargelegt, allein was hilft uns das, da das Ding an sich, das wir jezt auf diese Art wirklich wollen, und in einer practischen Erkenntniß realisiren, eben deßwegen kein wahres völlig absolutes Ding an sich, sondern immer nur ein Gedankending, ein blosser den Willen bestimmender Begriff ist? So kann man nun zwar die von der Kritik behauptete practische Realität der reinen Vernunftbegriffe immer weiter auf einer neuen Seite zeigen, hingegen wird es durch eine jede neue Darstellung immer auch aufs neue wieder klar, daß wir dardurch schlechterdings nicht zu derjenigen absoluten Realität gelangen, die uns allein berechtigen könnte, ohne allen Hinterhalt von wahren wirklichen Dingen an sich zu sprechen.

---

pag. 246, 249.

§. 132.

Werden hernach diese Vernunft-Ideen bestimmt durch Prädicate, die von unserer Natur hergenommen

sind,

sind, so wird dabey abstrahirt von allem Philosophischen, und bloß so viel übrig gelassen, als die Möglichkeit, ein Moral-Gesez zu denken, erfordert.

§. 133.

Nun giebt dieß zwar ein Erkenntniß dieser Objecte, aber immer nur in practischer Beziehung, das, sobald wir es zur theoretischen Erkenntniß erweitern wollen, in lauter Begriffe ohne Gegenstand sich verwandelt, so daß also in dieser Rücksicht jene practische Erkenntniß weder Versinnlichung, noch überschwengliche Erkenntniß ist.

Anm. Alles ist unläugbar, aber auch alles ohne den gehofften Nutzen für uns, denn eben dardurch, daß in theoretischer Absich gar nichts gewonnen wird, werden wir gehindert, dahin zu kommen, wohin wir eigentlich wollen. Das Moral-Gesez in uns berechtigt uns, von Freyheit und Unsterblichkeit und Gott als von Realbegriffen zu sprechen, es bestimmt auch einigermassen diese Begriffe so, wie es die Möglichkeit desselben erfordert, allein deßwegen ist doch dieß alles auf keine andere Art als in practischer Bedeutung wirklich, also nie das wirkliche Wollen bestimmendes unbedingtes Absolutes in unserm blossen Denken, der Begriff eines Dings an sich, in Verbindung mit der Sinnen-Welt, aber nicht das Ding selbst, und doch suchen wir dieses, nicht jenen.

---

pag. 249, 252.

§. 134.

Daraus ergiebt sich nun auch, daß der Begriff von Gott kein ursprünglich zur Physik sondern zur Moral gehöriger Begriff ist, denn nur durch das Moral-Gesez wird er nicht nur überhaupt realisirt, sondern auch genau bestimmt, da ihn die Weltbetrachtung weder realisiren, noch genau bestimmen kann, und Metaphysik in ihrem theoretischen Theile hier gar nicht zu brauchen ist.

Anm. Realisiren heißt immer einem Begriff ein wirkliches Object geben, oder das, was gedacht wird, ausser dem blossen Denken wirklich machen oder darstellen, und bestimmen heißt, etwas ausser dem Denken so darstellen, daß es ein durchaus vollendetes wirkliches Ding ist, nun kann freylich weder Physik noch Metaphysik, weder Weltbetrachtung noch Ontologie den Begriff Gott weder realisiren noch bestimmen; denn Ontologie kommt hier über blosse Begriffe nicht hinaus zu etwas, das wirklich ausser den Begriffen gegeben wäre, sonst wär' es nicht mehr Ontologie; und Weltbetrachtung kommt ohne einen Sprung von dem, was in der Anschauung oder ausser dem blossen Denken gegeben ist, niemals hinauf bis zu dem, was uns ganz und gar nicht ausser dem Denken gegeben ist, noch seyn kann,

sonst

sonst wär es nicht mehr Weltbetrachtung; folglich bleibt hier der Begriff Gott, so wie alle Vernunftbegriffe, leer und unbestimmt, und in so fern kann er, als ein Realbegriff betrachtet, zur Physik gar nicht gehören. Hingegen da die Moral durch ihr Gesez beedes leistet, und diesen Begriff so wohl realisirt als bestimmt, aber freylich nur in practischer Beziehung beedes thut, so muß er auch, als ein Realbegriff, zur Moral gerechnet werden; d. h. der Saz, es ist ein Gott, rc. wenn er kein blosser Gedanke bleiben, sondern auch noch ausser dem Denken als etwas Wirkliches, oder als auf etwas Wirkliches sich beziehend solle dargelegt werden, kann dieß allein durch die Moral und in ihr erhalten, er ist also auch allein in der Moral und durch dieselbe ein Saz, der ausser dem blossen Denken sich auf etwas Wirkliches in practischer Bedeutung bezieht. So drehen wir uns beständig im Zirkel herum, nur daß in diesem Zirkel das Daseyn Gottes rc. doch immer nur ein Daseyn in unserm Vorstellen und nicht ein absolutes Daseyn ist.

---

pag. 253, 254.

§. 135.

Dieß bestätigt die Geschichte der griechischen Philosophie; nicht Speculation, sondern Moral erzeugte eine reine Vernunft-Theologie.

Anm. Eine Kritik hierüber würde uns zu weit führen, ich bemerke also nur dieß eine: ohne eine reine Sittenlehre findet in der That keine reine Vernunft-Theologie statt, aber daraus folgt meines Erachtens noch gar nicht, daß man nur durch den practischen Vernunftgebrauch, und nicht auch schon durch den speculativen berechtigt wird, von Gott und seinem Daseyn als von absoluten Gegenständen mit vollkommener Ueberzeugung zu sprechen, wenigstens haben wir nun durch unsere Bemerkung über beede Kritiken hinlänglich gezeigt, daß das Daseyn Gottes, das man versteht, wenn man von Gott und seinem Daseyn als einer entschiedenen Sache spricht, durch den Mangel unserer Einsicht im Theoretischen nicht aufgehoben, und durch unsere practische Erkenntniß nicht gesezt wird. Daher bin ich auch gewiß daß die Realität, die die griechische Philosophie dem Begriff von Gott beylegte, so wohl vor als nach Bearbeitung der Moral, eine ganz andere Realität war, als diejenige ist, die nach Herrn Kants Sinn das Moral-Gesez diesem Begriff ertheilt.

---

pag. 254, 255.

§. 136.

Aus dem allem erhellet die Nothwendigkeit der Deduction der Categorien in der Kritik der speculativen Vernunft, denn sie zeigt, daß diese Categorien als reine

ne ursprüngliche Verstandesbegriffe auf Gegenstände überhaupt bezogen werden, und also, ob sie gleich nur in Anwendung auf empirische Gegenstände theoretische Erkenntniß zu Stande bringen, doch auch auf einen durch reine practische Vernunft gegebenen Gegenstand anwendbar sind, und zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen taugen, aber freylich stets nur, so weit reine a priori gegebene Absicht und ihre Möglichkeit es erfordert.

Anm. Wäre der Begriff eines Objects ein blosser Erfahrungsbegriff, nicht bloß seiner deutlichen Erkenntniß, sondern auch seinem wahren Ursprung nach entstanden und abgeleitet von wirklichen Gegenständen der Erfahrung, so wär es auch über Erfahrung und solche Gegenstände hinaus schlechterdings falsch, unmöglich und unbrauchbar, und also auf das Uebersinnliche, das immer über Erfahrung hinausgeht, ganz und gar nicht anzuwenden, noch viel weniger in dieser Anwendung auf irgend eine Art, also auch im Practischen nicht zu realisiren. Ist hingegen der Begriff eines Objects kein solcher Erfahrungsbegriff, sondern a priori noch vor aller Erfahrung möglich, und zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendig, so kann er freylich nur innerhalb der Erfahrung eine theoretische Erkenntniß zu Stand bringen, indem ohne mögliche Erfahrung eine theoretische Erkenntniß, die am Ende nichts anders als mög-

liche oder wirkliche Erfahrung ist, nicht statt findet, und über Erfahrung hinaus kann er in theoretischer Absicht durchaus keine Bedeutung erlangen. Hingegen kann er nun doch als reiner Begriff a priori, weil er als solcher keine Erfahrung, und also nichts Sinnliches voraussezt, ohne Hinderniß auf das Ueberſinnliche angewandt, und in dieser Anwendung zwar nicht theoretisch, aber doch practisch durch das reine Vernunftgesez in uns realisirt werden, welches, wenn nicht zum voraus sein Siz im reinen Verstande ausgemacht wäre, durchaus nicht statt finden könnte. Wenn uns also gleich die Kritik der speculativen Vernunft von dem Ueberſinnlichen unaufhörlich zurükweißt, so bahnt sie uns doch durch die Deduction der Categorien den Weg dahin im Practischen, d. h. sie macht es möglich, daß wir den Begriff eines Objects überhaupt auf Vernunft-Ideen anwenden, oder Dinge an sich als wahre Gegenstände denken, und wenn wir nun dieses blosse Denken auf irgend eine Art zu realisiren im Stande sind, diesen Dingen an sich in eben dieser Rüksicht wahre Realität beylegen dürfen. Auf diese Art hängt die speculative und practische Vernunft-Kritik aufs genaueste zusammen, und beede arbeiten mit einander gemeinschaftlich zu einem Zweck, der, wenn er das wirklich leistete, was die Ausdrücke versprechen, alle unsere Wünsche befriedigte. Allein in unsern Bemerkungen über die speculative Vernunft haben wir gesehen, daß die

Aprio-

Apriorität der Categorien und ihr Ursprung und Siz im reinen Denken, wovon die Kritik so weitläufig und so künstlich spricht, was den ersten Punkt nähmlich die Apriorität betrift, gewiß noch nie bezweifelt worden ist, und auch nicht bezweifelt werden kann, und was den andern Punkt nähmlich ihren Ursprung aus dem reinen Verstande angeht, wenn mans nach dem Buchstaben nimmt, ganz und gar nicht bewiesen werden kann, und wenns nach dem Geiste verstanden wird, eben so wenig als das Vorige mit dem es hernach einerley ist, irgend eines Beweises bedarf; daß also jene Deduction dort zum Theil unrichtig, zum Theil überflüßig war; hier hingegen haben wir uns überzeugt, daß, wenn nun auch alles nothwendig und wahr wäre, dennoch diejenige Realität des Uebersinnlichen nicht zu Stande käme, die wir eigentlich suchen. Wir wissen es also in der That nicht zu sagen, worinn doch das grosse Verdienst, (man halte mir meine Freymüthigkeit zu gut, sie soll durchaus niemand beleidigen,) bestehen sollte, das sich die Kritik der speculativen und der practischen Vernunft durch ihre Verbindung mit einander um die wahre Erweiterung unserer Erkenntniß erworben haben möchte.

---

pag. 255.

§. 137.

Und so bringt dann erst speculative Einschränkung

der reinen Vernunft, und practische Erweiterung derselben sie in das Verhältniß der Gleichheit, worinn sie überhaupt zwekmässig gebraucht werden kann.

Anm. 1. Speculative Einschränkung ist die Unmöglichkeit einen Vernunftbegriff in theoretischer Rüksicht zu erweitern, d. h. ein Ding an sich ausser dem blossen Denken in einer theoretischen Erkenntniß wirklich zu machen, oder in einem wirklichen Bewußtseyn ausser seinem Begriff so darzustellen, daß es in einer möglichen oder wirklichen Anschauung gegeben wäre. Diese Unmöglichkeit bahnt den Weg zur Möglichkeit, den Vernunftbegriff practisch zu erweitern, d. h. das Ding an sich practisch wirklich zu machen, oder wirklich zu wollen; denn ohne jene Unmöglichkeit wäre der Vernunftbegriff widersprechend, und also gar kein Ding an sich möglich, also auch kein möglicher Gegenstand des Wollens, weil alsdann alles, was Ding ist, Sinnending seyn müßte. Hingegen jene Unmöglichkeit vorausgesezt, ist nun doch der Begriff eines Dings an sich, als eines Dings, das kein Sinnending seyn kann, wenigstens ein möglicher Begriff, es muß also doch nicht alles, was als Ding an sich gedacht wird, gedacht werden als ein Sinnending, sondern kann auch gedacht werden als ein Ding, das kein Sinnending ist, also als ein Ding an sich. Ein Ding an sich ist also ein wahrer möglicher Begriff, ist wenigstens zu denken möglich, und kann

eben deßwegen, da wahre Begriffe Vorstellungen sind, und Vorstellungen den Willen bestimmen können; wenn es den Willen durch seinen blossen Begriff wirklich bestimmt, hiemit auch wirklich gewollt werden. Wird aber ein Ding an sich als ein Ding an sich wirklich gewollt, so wird es durch dieß Wollen practisch wirklich, d. h. ein wirklich gewolltes Ding. Oder: der Begriff eines Dings an sich ist der Begriff eines Dings, das kein Sinnending, kein Ding in unserm wirklichen Bewußtseyn werden oder seyn kann, und doch ein Ding, also absolute und für sich ein Ding ist; wäre nun doch ein Ding an sich als Sinnending möglich, so wäre ja dieser Begriff falsch und widersprechend, ein Ding an sich könnte also ganz und gar nicht gedacht, noch vielweniger gewollt werden. Ist hingegen kein Ding an sich als Sinnending, und doch auch kein Sinnending ohne den Begriff eines Dings an sich möglich, so ist der Begriff eines Dings an sich ohne Widerspruch wahr, und a priori möglich, und also kann er auch den Willen bestimmen, und hiemit durch dieß Wollen realisirt werden, obgleich keine Anschauung möglich ist, die diesem Begriff völlig adäquat wäre. Ein Ding an sich kann also zwar practisch aber nicht theoretisch erkannt, es kann zwar wirklich gewollt, aber in keiner Anschauung als wirkliches Ding dargelegt werden. Kömmt hernach zu dieser Möglichkeit noch etwas hinzu, das sie in Wirklichkeit verwandelt, und das ist das reine practische Ver-

nunft

nunftgesez, so bestimmen nun wirklich reine Vernunftbegriffe den Willen, und erlangen durch diese Willensbestimmung wahre obgleich immer nur practische Realität. Und so theilt dann die speculative Vernunft der practischen mögliche obgleich leere Begriffe mit, und diese giebt sie jener realisirt, obgleich nur practisch realisirt wieder zurük. Das klingt nun freylich alles sehr neu und fremd, und verspricht Entdeckungen von grosser Wichtigkeit, allein bey genauerer Ansicht ists doch nicht mehr, als was wir auf eine weniger auffallende Art ohngefähr in folgenden Säzen ausdrücken: 1) Dinge an sich können und müssen wir denken, denn sonst könnten in unserer Erkenntniß gar keine wirkliche Dinge vorkommen, erst durch den Begriff eines Dings an sich ist ein wirkliches Ding in unserer Vorstellung möglich; 2) eben deßwegen aber weil dardurch nur wirkliche Dinge in unserer Vorstellung möglich sind, so ist kein solches wirkliches Ding ein Ding an sich, und kein Ding an sich ist ein solches wirkliches Ding, 3) hingegen können wir doch Dinge an sich, weil wir sie denken können und müssen, wirklich wollen, denn wir wollen Dinge an sich, wenn ihr blosser Begriff den Willen bestimmt, solche Begriffe aber können unsern Willen bestimmen, weil sie wahre mögliche Vorstellungen sind; 4) sie bestimmen auch im Sittlichen den Willen wirklich, indem das eben sittlich gut ist, was an sich gewollt werden soll, und also auch, in so fern dieß Sol-

len

len bey uns ein wirkliches Factum ist, wirklich gewollt wird; 5) folglich werden hier Dinge an sich in Wahrheit wirklich, nähmlich wirklich gewollt. Wer wird nun wohl gegen diese Sätze irgend etwas einwenden, sie sind identisch, und also an sich kar, aber sie führen uns dennoch nicht zu wahren absoluten Dingen an sich ausser all unserm Denken, Wollen, und Vorstellen.

Anm. 2. Im theoretischen Felde kommen wir nie zu Dingen an sich, ob wir sie gleich beständig suchen müssen; allein eben dieß befördert nicht nur den theoretischen Gebrauch der Vernunft, sondern macht es auch möglich, daß wir das Absolute vielleicht in einem andern Felde, nähmlich im practischen finden können. Könnten wir hingegen zu Dingen an sich im Theoretischen gelangen, so wäre nicht nur hier alles weitere Suchen zu Ende, sondern wir könnten und dürften sie hernach auch in keinem andern Felde mehr zu finden hoffen, auch das practische Feld wäre für die Vernunft verschlossen, und sie könnte hier so wenig weiter kommen als im Theoretischen. Mithin macht speculative Einschränkung und dardurch mögliche Erweiterung der Vernunft im Practischen, daß erst in beeden Feldern ein zwekmässiger Gebrauch von ihr möglich ist. Was heißt dieß wieder in seiner nakten einfachen Gestalt? wir wollen sehen! ohne den Begriff eines Dings an sich, oder ohne ein Ding an sich zu denken, wäre weder ein Sinnending, noch das wirkliche Wollen eines Dings an

sich

sich möglich; dieß ist sehr natürlich. Nun ist aber der Begriff eines Dings an sich nur alsdann ein möglich-wahrer Begriff, oder es ist nur alsdann möglich ein Ding an sich zu denken, wenn es so gedacht wird und werden kann, daß es kein Sinnending seyn kann, denn eben dieß macht den Begriff eines Dings an sich aus; es kann aber nicht so gedacht werden, wenn ein Ding an sich ein Sinnending seyn kann, mithin ist auch in diesem Falle der Begriff eines Dings an sich ein ganz falscher und widersprechender Begriff, er kann also auch bey der Vorstellung eines Sinnendings, und beym wirklichen Wollen nicht zum Grunde gelegt werden, und so ist denn beedes, die Vorstellung eines Sinnendings, und, das wirkliche Wollen eines Dings an sich, unmöglich, und alle Vernunft-Erkenntniß, so wohl theoretische als practische, ist zu Ende, und hört ganz und gar auf. Daß also ein Ding an sich durchaus kein Sinnending seyn kann, dieß macht, daß ein Ding an sich zu denken möglich bleibt, und mit der Möglichkeit dieses Begriffs ist zugleich die Möglichkeit ein Sinnending oder ein wirkliches Ding als Ding vorzustellen, und ein Ding an sich wirklich zu wollen nothwendiger Weise verknüpft. Auch dieß ist sehr natürlich, aber was ist es mehr als eine blosse Zergliederung des wirklichen Factums unseres Erkennens und Wollens, eine Zergliederung, die uns wohl das Factum selber deutlicher macht, aber seinen absoluten Ursprung nicht erklärt, und also auch nicht

über das Factum selber zu einem ganz und gar für sich bestehenden Dinge führt.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfniß der reinen Vernunft.

pag. 255—263.

§. 138.

Bedürfniß der reinen Vernunft im speculativen Gebrauch führt bloß auf Hypothesen, zu Voraussetzungen, die nicht zur Wirklichkeit der Objecte, sondern bloß zur Möglichkeit einer vernünftigen Erklärung derselben, also zu einer beliebigen Absicht gehören, und also, da der Schluß von der Wirkung auf eine bestimmte Ursache immer sehr unsicher ist, höchstens eine vernünftige Meinung gründen.

§. 139.

Im practischen Gebrauch hingegen führt das Bedürfniß der reinen Vernunft zu Postulaten, zu Voraussetzungen, die zwar bloß speculativ sind, aber doch zur objectiven Möglichkeit dessen, was Pflicht ist, also zu einer schlechterdings nothwendigen Absicht gehören, folglich zu einem Fürwahrhalten, das zwar selbst nicht geboten, aber doch aus moralischen Gesetzen entsprungen ist, d. h. zu einem reinen practischen Vernunftglauben.

Anm.

Anm. Wenn wir nach Dingen an sich, nach dem Absoluten und Unbedingten fragen, so ist es zwar klar, daß wir es im Theoretischen voraussetzen müssen, wie im Practischen, aber dort nur zu einer beliebigen, hier zu einer nothwendigen Absicht, dort bloß zur vernünftigen Erklärung wirklicher Objecte, nicht zu ihrer Möglichkeit, hier zur Möglichkeit der Objecte selbst, dort also kommen wir höchstens zu einer vernünftigen, aber immer noch unsichern Meinung, hier zu einem nothwendigen vernünftigen Glauben. — Macht dieß nicht einen beträchtlichen Unterschied zwischen dem theoretischen und practischen Vernunftgebrauch aus, und giebt diesem einen sehr grossen Vorzug vor jenem? So scheint es wenigstens, lasset uns aber nur wieder die Sache ohne alle künstliche Verzierungen betrachten! Theoretischer Vernunftgebrauch ist wirkliche Darstellung eines Dings in unserer Erkenntniß, so daß das Ding zwar wirklich in unserm Bewußtseyn da ist, aber nicht als blosse Vorstellung, sondern als wirkliches Ding. Hierzu ist es nun freylich ganz und gar nicht nothwendig, daß das wirkliche Ding ein Ding an sich selbst seye, dieß ist nicht einmal möglich, denn wenn es ein Ding an sich wäre, so könnt' es kein Ding in unserm wirklichen Bewußtseyn werden, und da es dieses ist, so ist es eben deßwegen nur ein Ding in unserer Vorstellung, nicht an sich. Zu dieser Absicht also ist es genug, daß es als ein Ding an sich bloß gedacht werde, nicht aber

selbst

selbst ein Ding an sich seye; hingegen muß es so gedacht werden, wenn es ein wirkliches Ding in der Vorstellung, und nicht blosse Vorstellung seyn soll. Hier also kommen wir mit unserer möglichen und wirklichen Erkenntniß zu einem Ding an sich gar nicht, indem alles, was in unserer Erkenntniß liegt, eben deßwegen immer nur etwas Vorgestelltes ist, ob es gleich so vorgestellt wird, als ob es an sich etwas wäre, setzen wir es aber über alle unsere mögliche und wirkliche Erkenntniß hinaus, so ist es ja eben deßwegen in unserer Erkenntniß nichts mehr, wir sind also auch durch keine Einsicht in die Sache selbst befugt oder genöthigt, es über alle mögliche Erkenntniß hinaus, als etwas Wirkliches vorauszusetzen, sondern wir thun es bloß, weil wir sonst kein wirkliches Ding in unserer Erkenntniß mehr hätten, dardurch aber wird ja nie ein Ding an sich, sondern immer nur ein Ding in der Vorstellung möglich. Das Ding an sich ist also nicht absolute, sondern immer nur in unserm Denken und also in unserm Vorstellen nothwendig, also immer nur ein blosser Gedanke, den wir zwar in einer wirklichen Erkenntniß nicht entbehren, aber auch nicht so realisiren können, daß wir nun das Ding an sich selbst anzuschauen, oder zu sagen im Stand wären, da ist es, oder da muß es seyn. Gehen wir nun aber aus dem theoretischen Felde in das Practische hinüber, so scheint es sich hier ganz anders zu verhalten. Practischer Vernunftgebrauch ist wirkliches abso-

lutes Wollen, also das Wollen eines Dings, nicht bloß in der Vorstellung, sondern an sich selbst. Hierzu ist nun schlechterdings nothwendig, daß das Ding, das gewollt wird, oder das den Willen bestimmt, ein Ding an sich selbst seye, denn wenn es nur ein Ding in der Vorstellung ist, so ist auch das Wollen nur das Wollen eines Dings in der Vorstellung, nicht aber ein absolutes Wollen eines Dings an sich. Ein Ding an sich kann auch gar wohl den Willen bestimmen, und hiemit wirklich gewollt werden, denn darzu gehört nicht das Ding an sich selbst, sondern bloß sein Begriff im reinen Verstande. Begriffe aber von Dingen an sich sind möglich, und können als solche auch den Willen bestimmen, so daß nun etwas wirklich absolute, ein Ding an sich selbst gewollt wird. Es fragt sich also nur, ob uns irgendwo ein absolutes Wollen wirklich gegeben sey. Diese Frage können und müssen wir bejahen, denn als vernünftige Wesen sollen wir rein-vernünftig, d. h. absolute wollen, dieses Sollen aber ist schon ein **wirkliches unbedingtes** Wollen, mithin ist uns dardurch ein absolutes Wollen wirklich gegeben; und da es als ein solches Wollen nur dardurch möglich ist, daß Dinge an sich wirklich gewollt werden, so ist durch dieses gegebene absolute Wollen auch diese Voraussetzung so realisirt, daß nun wirklich Dinge an sich gewollt werden, obgleich keine Einsicht oder theoretische Erkenntniß derselben möglich ist. Wiederhohlen will ich

nun

nun nicht, was von dieser Realität des Absoluten und Unbedingten im Practischen, und von ihrer Unmöglichkeit im Theoretischen schon so oft gesagt worden ist, denn ich darf es meinen Lesern zutrauen, daß sie von selbst im Stande sind, die Sache in dieser offenen Lage zu beurtheilen. Wäre das absolute Wollen, das uns gegeben ist, ein wahres Wollen an sich ausser all unserm Denken, Vorstellen und Bewußtseyn, alsdann müßte auch das, was darzu nothwendig gehört, und darinnen enthalten ist, ausser all unserm Denken und Vorstellen etwas an sich seyn, und dann wäre der Vorzug des nothwendigen practischen Vernunftglaubens vor ihren unsichern Voraussetzungen im Theoretischen ohne allen Hinterhalt klar erwiesen; da es aber nicht so ist, da doch alles nur etwas in unserm Vorstellen, Denken und Bewußtseyn ist, so gewinnen wir mehr nicht, als daß wir blosse Gedanken noch ausser unserm Denken in einer gewissen Bedeutung wirklich, und in einer gewissen Bedeutung nicht-wirklich, aber doch immer nur in unserm Vorstellen wirklich oder nicht-wirklich machen können, daraus aber folgt für wahre Dinge an sich, und ihre absolute Wirklichkeit ausser unserm Denken, Vorstellen und Wollen, welches selbst nur Vorstellung ist, noch ganz und gar nichts. Denn daß wir Dinge an sich, die wir denken können und müssen, in theoretischer Absicht nicht, und in practischer Absicht gar wohl wirklich machen können und wirklich machen,

dieß beweißt nur, daß eben diese gedachte Dinge bloß in der einen angegebenen Bedeutung nicht, und auch nur in der angegebenen andern Bedeutung wirklich da seyn können, und da sind, nicht aber, daß in völlig absoluter und von all unserm Vorstellen unabhängiger Bedeutung wahre Dinge an sich wirklich da seyn können oder nicht können, wirklich da sind, oder nicht da sind. Dieß ist aber allein die Frage, um die es zu thun ist; bleibt also diese unbeantwortet, wie sie dann wirklich in der theoretischen und practischen Vernunft-Kritik unbeantwortet geblieben ist, so kann zwar das, was die Kritik in beeden Feldern lehrt, seinen sonstigen grossen Nutzen haben, nur kann man nicht sagen, daß sie uns das gelehrt hat, was sie uns hätte lehren sollen, und was sie uns auch wirklich zu lehren versprach.

IX.

Von der der practischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seines Erkenntnißvermögens.

pag. 263—266.

§. 140.

Sind wir bestimmt, nach dem höchsten Gute zu streben, so scheint es stiefmütterlich von der Natur gehandelt zu seyn, daß wir durch speculative Vernunft die zu diesem Zweck gehörige Aufgaben nicht auflösen können.

§. 141.

Könnten wir sie aber auflösen, so würde, so wie wir jezt sind, nicht Achtung für das Moral-Gesez selbst, sondern das Gewicht der Majestät Gottes und der Ewigkeit im Kampf gegen Neigungen entscheiden, und verdorben wäre der Werth der Handlung, und hiemit auch der Person.

§. 142.

Hingegen da unsere Aussichten ins Uebersinnliche höchst ungewiß sind, und das Moral-Gesez eine ganz uneigennützige Achtung verlangt, und erst dardurch einige Aussichten eröfnet, so kann wahre sittliche Gesinnung, und dardurch Würdigkeit am höchsten Gute Antheil zu nehmen entstehen.

§. 143.

Und so ist die Weisheit, durch die wir existiren, eben so verehrungswürdig im Nehmen als im Geben.

Anm. Solche Abschnitte mit Aufmerksamkeit öfters gelesen, söhnen gewiß den Leser, wenn er auch bisweilen durch unnöthige Weitläufigkeiten oder durch einen kleinen Doppelsinn sollte incommodirt worden seyn, mit dem V. wieder aus, denn sie reissen den Beyfall mit Gewalt an sich. Es ist wahr und vortreflich gesagt: Nicht die Vernunft, sondern die Sinnlichkeit würde unsern Willen bestimmen, wenn wir Gott und Ewigkeit in Verbindung mit unserm selbst-ständigen Ich anschau-

en könnten, und weg wäre nun das Edelste und Beste, das Bewußtseyn, daß wir an sich gut und vernünftig wollen und handeln. Es ist also kein Verlust, sondern Gewinn, daß wir es nicht können, und doch zu einer gegründeten Ueberzeugung gelangen können, nur müssen wir es auch hier noch einmal wiederhohlen, daß wir den Grund dieser Ueberzeugung nicht eigentlich da suchen können, wo ihn uns die Kritik suchen heißt. Denn sez-zen wir nicht ein für allemal voraus, daß die Indication unseres Erkennens in seinem ganzen Umfang ohne Täu-schung ist, so kommen wir auf keine Art zu dem Urtheil, daß es eine intelligible Welt giebt, zu der wir selbst auch gehören, man mag hernach dieses Urtheil nennen, wie man will; sezt man aber jenes voraus, so müssen wir im speculativen Vernunftgebrauch so urtheilen, wie im practischen, nur daß uns dieser näher liegt und also auch mehr interessirt als jener.

Zweyter Theil.

Methodenlehre der practischen Vernunft.

pag. 269—292.

§. 144.

Methodenlehre betrift hier nicht die Art, practische Grundsätze zu einem System zu bearbeiten, sondern ih-nen Eingang zu verschaffen, sie subjectiv = practisch zu machen.

§. 145.

§. 145.

Dieses geschieht allein durch die Kraft des Gesetzes selbst, ohne fremde Motive, und muß geschehen, sonst wäre alle Moralität nichts, und höchstens blosse Legalität möglich.

§. 146.

Daß es aber geschehen könne, wird durch Erfahrung bewiesen: Man lasse also den Menschen frühzeitig Handlungen und Gesinnungen, ganz allein durch Gesez und Pflicht bestimmt und hervorgebracht, ohne alles, was zur Glükseeligkeit gerechnet wird, ja gegen dasselbe, kennen und beurtheilen, und stell' es dar an Beyspielen, so wird dieß eine moralische Zucht seyn, besser, als durch alle Gefühle von Edelmuth und überverdienstlicher Grösse möglich ist.

Anm. Ein Auszug aus der Methodenlehre der speculativen Vernunft-Kritik war meinem Entzweck nicht gemäß; hingegen diese konnt' ich nicht ganz vorbeygehen; denn sie enthält für moralische Bildung und Erziehung in wenig Blättern weit mehr Brauchbares und Vortrefliches, als man sonst oft in ganzen Folianten nicht antreffen kann. Uebrigens kann ich hier mehr nicht thun, als meine Leser aufmerksam darauf machen, und es ihnen selbst überlassen, daß sie die so wahre Gedanken unseres Philosophen richtig auffassen, und gehörig anwenden.

Verbesserungen.

Vorrede: S. 6. Z. 17. statt Verehruag lies Verehrung. S. 12. Z. 3. st. wurde lies würde. S. 15. Z. 15. Nicht also, ich: muß das Comma hinweg. S. 26. Z. lezte: st. mantnach lies man nach. S. 30. Z. 7. st. Parthie lies Parthien. S. 33. Z. 13. und 14. st. mußten lies müßten. S. 34. Z. 3. st. wissen, voraussezt: lies Wissen voraussezt.

Untersuchungen: S. 45. Z. 14. st. seye lies seyn. S. 55. Z. 5. von unten: st. solches lies zugleich. S. 60. Z. 1. st. beweißt lies begreift. S. 64. Z. 6. st. unsern lies unserm. S. 84. Z. 10. von unten: st. dennoch lies demnach. S. 86. Z. 2. von unten: st. wurde lies würde. S. 100. Z. 5. st. alle die: lies alle, die. S. 107. Z. 2. von unten: st. nun lies nur. S. 114. Z. 1. st. Idealität lies Identität. S. 120. Z. 4. von unten: st. daraus lies darauf. S. 122. Z. 4. von unten: st. über lies unter. S. 131. Z. 2. st. dargelegt lies darlegt. S. 131. Z. 3. von unten: st. können lies kommen. S. 138. Z. 2. von unten: st. dennoch lies demnach. S. 142. wo aber die Zahlen versezt sind, und 421 steht, Z. 10. von unten: st. nöthig lies unnöthig. S. 143. Z. 13. von unten: st. aber lies oder. S. 143. Z. 12. von unten: st. werden lies werde. S. 146. Z. 16. von unten: st. in das Moral-Gesez lies ja das Moral-Gesez. S. 146. Z. 12. von unten: st. theoretischer lies transscendentaler. S. 147. Z. 12. von unten: st. noch lies nach. S. 146. (sollte aber 150. stehen,) Z. 10. st. theoretischen, lies transscendentalen. S. 147. (sollte aber 151. seyn,) Z. 14. von unten: st. deduciren lies verliehren. S. 150. Z. 7. st. theoretische lies transscendentale. S. 151. Z. 2. von unten: st. nun lies nur. S. 163. Z. 6. st. können lies kommen. S. 163. Z. 9. st. ausser ihr und, lies ausser ihr ist. S. 163. Z. 6. von unten: st. erkannt, lies erkennt. S. 164. Z. 12. von unten: st. einen Schritt lies jenen Schritt. S. 166. Z. 14. st. einziger lies wiziger. S. 167. Z. 2. st. giebt lies gilt. S. 217. Z. 1. st. absolut lies absolutes. S. 217. Z. 3. von unten: st. diese Wirklichkeit reelle Bedeutung: lies diese Wirklichkeit, diese reelle Bedeutung. S. 237. Z. 4. statt für lies vor. S. 238. Z. 17. st. weiter lies wieder. S. 239. Z. 1. st. philosophischen lies psychologischen. S. 239. Z. 12. von unten: st. Absich lies Absicht. S. 239. Z. 5. von unten: st. also nie lies also ein. S. 243. Z. 13. von unten: st. es lies er.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Brastberger, Gebhard Ulrich,

Untersuchungen über Kants Kritik der practischen Vernunft

Tübingen 1792
Ph.sp. 961#Beibd.3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044830-6
VD18 14409224-001